Nikolaos MATSOUKAS

TEOLOGIA DOGMATICĂ ŞI SIMBOLICĂ
II

EXPUNEREA CREDINŢEI ORTODOXE

EDITURA BIZANTINĂ

„Cel ce vrea să vorbească sau să audă despre Dumnezeu trebuie să ştie în chip clar că atât cele cu privire la Teologie, cât şi cele cu privire la iconomie, nu sunt toate inexprimabile şi nici toate exprimabile, nici toate incognoscibile şi nici toate cognoscibile. Altceva este cognoscibilul şi altceva exprimabilul, după cum altceva este vorbirea şi altceva cunoaşterea".

Sfântul Ioan Damaschinul (***Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*** 1,2 PG 94, 792B)

„Necredincios este acela care nu crede potrivit predaniei Bisericii Ortodoxe Sobornicești, sau acela care are părtăşie cu diavolul prin fapte utopice".

Sfântul Ioan Damaschinul (***Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*** 4,10 PG 94, 1128A)

Nikos A. MATSOUKAS
Universitatea din Tesalonic

TEOLOGIE DOGMATICĂ ŞI SIMBOLICĂ
Volumul II

Expunerea credinţei ortodoxe
în confruntare cu creştinismul occidental

Traducerea:
Nicuşor DECIU

EDITURA BIZANTINĂ
BUCUREŞTI

Coperta: Maria COMAN
Tehnoredactor: Eliodor IFTIMIU

Descriere CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MATSOUKAS, NIKOS
Teologie Dogmatică şi Simbolică-2 / Nikos
Matsoukas – Bucureşti : Ed. Bizantină, 2006
ISBN 973-9492-73-8
235.2

Copyright© pentru traducerea românească
EDITURA BIZANTINĂ
ISBN 973-9492-73-8

CUPRINS

PROLOG 5
Câteva cuvinte după Prolog 8

INTRODUCERE 11

CAPITOLUL I
TEOLOGIA
1. Dumnezeirea şi creaţia 31
2. Teofaniile (θεοφανειες) în istoria lui Israel şi a Bisericii ... 41
3. Unitatea în trei ipostasuri 57
4. Uniri şi distincţii 79
5. Atributele Dumnezeului Treimic 87
6. Filioque 94
7. Creaţia din ne-fiinţă (ἐκ τοὐ μή ὀντος) 107
8. Creaţie şi minune 117
9. Cauza şi modul naşterii fiinţelor 123
10. Caracterul creat al fiinţelor 129
11. Graduarea şi ierarhia fiinţelor 134
(Veacuri, duhuri, lume, om) 134
12. După chipul (κατ' εικόνα) şi după asemănarea (καθ' ομοίοσιν) 145
13. Păcatul (αμάρτημα) strămoşesc şi problema răului 151

CAPITOLUL II
HRISTOLOGIA
1. Rădăcinile Hristologiei 163
2 Hristologia eretică în primele veacuri creştine 168
3. Premisele ereziilor hristologice din secolele IV şi V 179
4. Modul unirii celor două firi în Persoana lui Hristos 183
5. Dogma de la Calcedon 191
6. Nestorianism şi pelagianism 200
7. Consecinţele unirii ipostatice ale celor două firi în Hristos 206
8. Cele trei demnităţi ale lui Hristos 224
9. Prelungiri ale disputelor hristologice 231
Monotelismul - Voinţa gnomică 231

CAPITOLUL III
ECCLESIOLOGIA

1. Creația și Biserica 262
2. Fazele Bisericii 273
3. Formarea organizării bisericești 283
4. Edificiul trupului și Sfântul Duh 306
5. Infailibilitatea Bisericii 319
6. Iconomie și guvernare 333
7. Sfintele Taine 345
8. Antropologia ecclesiologică 372
9. Starea ekstatică mistică și iubitoare 381
10. Mântuirea și nemurirea 389
11. Eshatologia 401
(rai - iad) 401

PROLOG

Gnoseologia teologică a primului volum asigură premisa fundamentală nu doar pentru o expunere exactă a conținutului credinței ortodoxe, ci în același timp și pentru o abordare esențială a acestui conținut. În acest fel pot fi deținute criteriile și măsura delimitării hotarelor dogmelor, a localizării semnificației lor, și totodată a cercetării lor organice în relație cu ceea ce trăiește și învață Biserica. Altfel nu s-ar putea distinge rădăcinile dogmei și de asemenea nu s-ar putea determina cu precizie caracterul ei. Și nu este deloc rar fenomenul, observabil în mai vechile manuale de dogmatică, de a se promova o serie de hotărâri dogmatice cu o slabă legătură între ele, sau de a se prezenta o serie de articole de credință întărite de o autoritate sinodală, sau de o alta bisericească ca pe ceva care are caracterul de axiomă, sau în cel mai rău caz poziția dispozițiilor juridice.

De asemenea, mai demult, în secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, dogmatiștii Bisericii Ortodoxe, în timp ce semnalau corect că tradiția bisericească a Ortodoxiei nu a prezentat nici un sistem constituit de învățătură dogmatică, s-au ambiționat, fie și în forma manualelor, să creeze «primele sistematizări ale adevărurilor dogmatice» (de exemplu cazul lui Christos Androutsos), bazați, cu toate acestea, pe modele din teologia romano-catolică și protestantă. În mod paradoxal, dogmatiștii de mai sus nu au fost atenți la uriașa dezvoltare a istoriei dogmelor în spațiul occidental, din care cel puțin ar fi avut de învățat. În primul rând, un sistem constituit al adevărurilor dogmatice, pe de o parte depinde organic de o autoritate exterioară monolitică, iar pe de alta servește această autoritate exterioară ca o putere ecclesiastică supremă. Însă dogmele sunt rodul vieții, iar aceasta o poate arăta într-un mod credibil o atentă cercetare istorico-dogmatică.

Prin urmare, încercarea unei expuneri a conținutului credinței ortodoxe nu doar poate, dar și impune ca bază datele unei cercetări istorico-dogmatice. Astfel, doar «sistemul deschis» ce va fi prezentat oferă imaginea de ansamblu a monumentelor (μνημεία) tradiției și vădește pulsațiile vii ale unei continue mărturii ale unui organism

istoric. În acest caz, cercetarea istorică face cunoscute monumentele tradiției, le clarifică prin reflectorul cunoașterii istorice și, în același timp, semnalează legătura dintre trecut și prezent. În acest fel, conținutul învățăturii dogmatice pare a fi organic legat de întregul prezentei mărturii vii a Bisericii și de tezaurul tradițional al adevărului ecclesial. De altfel, prin metoda istorico-dogmatică teologul abordează în mod necesar și istoria și teologia biblică. Și se știe cât de profund sunt legate dogmele de realitatea biblică, iar istoria Bisericii nu este nimic altceva decât continuarea istoriei biblice. Aceasta, de altfel, este viața tradiției la care se raportează atât de intim învățătura dogmatică a Bisericii. Apoi, în paralel cu istoria dogmelor, dogmatistul este dator să aibă în fața ochilor săi și istoria filosofiei. Și aceasta este necesară nu numai pentru înțelegerea morfologiei terminologice a dogmei, dar și pentru elucidarea sensurilor teologice și filosofice în mod separat, astfel încât să se îndepărteze confuziile care se pot produce ușor. Mulți dintre cei care s-au îndeletnicit cu temele de mai sus știu că destule idei și nuanțe filosofice conexe au trecut silențios și s-au instalat în manualele de dogmatică, ocupând desigur și locul dominant în interiorul structurii dogmatice.

Aici este nevoie de încă o precizare. Baza istorico-dogmatică pentru expunerea conținutului credinței ortodoxe nu înseamnă nimic altceva decât cunoașterea (γνώση) spiritualității ortodoxe în hotarele sale istorice evolutive. Prin urmare, istoria și teologia biblică, învățătura patristică și toate celelalte monumente ale vieții bisericești contribuie hotărâtor la lucrarea de tezaurizare a conținutului credinței. Numai în acest fel dogmatistul prezintă în mod sinoptic și cuprinzător imaginea spiritualității ortodoxe. Pe de altă parte, de câte ori se încearcă confruntarea credinței ortodoxe cu creștinismul occidental, se impune folosirea în același mod a izvoarelor catolicismului și protestantismului. Și în acest caz, cunoașterea spiritualității occidentale este o premisă necesară. În paralel, acțiunile ecumenice contemporane constituie un indiciu caracteristic al mersului plin de viață al Creștinismului, în care Ortodoxia are oricum primul cuvânt, fie să considere, fie să judece, fie să ajute și să îmbogățească un asemenea mers înainte.

Este, de altfel, foarte cunoscut faptul că spiritualitatea ortodoxă, în multiseculara ei istorie, se dezvăluie și își arată în mod palpabil și concret prezența vie, care din când în când opune rezistență dificultăților, necuviințelor și abaterilor lumii. Între toate acestea

se află şi varietatea ereziilor cu nenumăratele lor aspecte. Acest conţinut viu al credinţei ortodoxe, şi pentru raţiunea clară de mai sus, nu este posibil să încolţească într-o dimensiune liniştită şi nemişcată a unei împărăţii pământeşti sau nepământeşti, împietrite sau statice. Pe de altă parte, acest conţinut nici nu constituie temelia unei puteri neclintite şi glaciale în forma unui sistem blocat şi închis. Dimpotrivă, este rodul unei vieţi care, în interiorul unor cadre istorice dramatice, luptă să se fixeze, să se înteţească şi să se maturizeze într-un progres şi o creştere împlinitoare. Prin urmare, expunerea conţinutului credinţei ortodoxe presupune o colecţie a roadelor, din moment ce, în primul rând se realizează această creatoare, fecundă şi înnoitoare luptă. Istoria Bisericii nu este altceva decât ekstasul dinamic al creaţiei spre mersul plinitor înainte. În creaţie şi în istorie – al căror centru este trupul luptător al Bisericii – se scriu realizările luptei dumnezeieşti. În acest fel, expunerea conţinutului spiritualităţii ortodoxe, în timp ce consemnează idei şi concluzii, face trimitere la mersul creaţiei şi la dramaticele evenimente ale istoriei biblice şi bisericeşti, adică la însăşi istoria dumnezeieştii iconomii.

Câteva cuvinte după Prolog

Ambele volume ale ***Teologiei dogmatice şi Simbolice*** *se găsesc deja sub tipar, în timp ce acum, aici în Kerkira, am fost informat, cu puţin înainte, de moartea neaşteptată a nepreţuitului confrate şi prieten Vasilios Stoiannos. În asemenea clipe grele, durerea reînvie cu o viteză care întrece calculatoarele electronice, amintiri şi gânduri care se leagă de persoana iubită. Simt că nu mă voi putea elibera de aceste amintiri. Şi în interiorul acestui cataclism şi acestei rafale din ultimele experienţe şi glasuri, disting un glas insistent care nu vrea să se stingă. În urmă cu doi ani, când am scris* ***Dogmatica****, dragul meu prieten obişnuia să-mi spună într-un mod plăcut şi insistent: „Sunt nerăbdător să citesc* ***Dogmatica*** *ta". Mă găsesc într-un impas dureros. N-am reuşit să-l prind, şi nici el pe mine.*

Pentru moment nu pot nădăjdui nimic. Izolat în insula Feacilor (Faikon) în perioada maniei turistice şi a insolenţei comunicaţionale, mă simt ca şi cum aş gusta drama prizonierului Odiseu în insula lui Calipso, unde dormea cu ea, vrând nevrând, amintindu-şi cu nostalgie de patria sa. (Şi eu prevăd acum, grea şi chinuitoare întoarcerea mea, de nevoie, în Salonic; se întâmplă şi astăzi asemenea lucruri, în principal pentru noi). Această izolare exterioară intensifică impasul meu sufletesc. Însă lucrurile au oricum o evoluţie determinată sau nederminată. Atunci Odiseu a găsit, în acord cu voia zeiţelor nemertee, protecţia Atenei şi nădejdea lui a prins aripi pentru că a fost condus în insula Faikon. Şi eu am aici amintirea neuitatului prieten; îmi ajunge deja aceasta şi începe, după cum o simt pas cu pas, să-mi însenineze închisele orizonturi. Şi iarăşi se pare că se va împământeni credinţa mea că nimic nu se pierde.

Îmi amintesc caldele şi nesfârşitele discuţii pe care le-am avut cu Stoiannos în legătură cu temele de bază ale ***Dogmaticii*** *pe care deja am scris-o. Mă gândesc acum că prietenul meu are partea lui la această lucrare. În multe puncte el nu era de acord cu mine, dar a făcut şi observaţii edificatoare. Nu am întâmpinat nici o dificultate cu Stoiannos în timp ce discutam cu el conţinutul* ***Dogmaticii****. Excelent teolog biblic, cu o judecată ascuţită, şi, în acelaşi timp,*

instruit în temele fundamentale ale teologiei patristice ortodoxe, putea să se mişte fără efort pe firul conducător al scrierii mele.

Firul conducător al Teologiei Dogmatice şi Simbolice Ortodoxe investighează continuarea unei istorii vii, care ajunge în orice situaţie până la contemporaneitatea experienţei bisericeşti. Evenimentele biblice, teofaniile, arătările slavei dumnezeieşti, ca luminare transfiguratoare, constituie istoria vie, o realitate completă şi realizată. Învăţătura dogmatică îşi are rădăcinile în această realitate şi prin urmare, ca ştiinţă, Dogmatica reprezintă descrierea monumentelor vii ale acestei istorii. În acest fel Părinţii luminaţi de Duhul Sfânt nu separau nicidecum evenimentele biblice de experienţele bisericeşti. Tradiţia este biblică şi în acelaşi timp Biblia este tradiţională. Textele Sfintei Scripturi şi fiecare izvor scris al vieţii bisericeşti formează, pur şi simplu, comentarii (υπομνήματα) ale realităţii complete şi realizate. De aceea, după criteriile teologiei ortodoxe – însă e de ajuns să le ştie cineva bine –, orice cercetare istorico-critică este bine primită şi doar precizează punctele acestor comentarii, încât uneori să se lămurească separat detaliile evenimentelor. Însă semnificaţia evenimentelor este întotdeauna în resortul teologiei care le va interpreta sub harul şi îndrumarea lui Dumnezeu.

Astfel am văzut continuarea acestei istorii vii, cu dogmele ca realităţi ale conţinutului ei, atât în spaţiul lucrării mele, care s-a întins pe durata mai multor ani, cât şi în discuţiile purtate cu prietenul meu vrednic de pomenire. În acelaşi timp, înţelegeam că şi Stoiannos s-a simţit liber pe această linie a căii urmate de mine. «Erudiţia» lui Stoiannos l-a ajutat în această lucrare pentru că s-a îmbinat excelent cu «multa înţelepciune». (Altfel, «erudiţia» fără «multa înţelepciune» este mai curând nefolositoare şi uneori periculoasă). Spre satisfacţia mea, nu am simţit nici o mirare în timp ce mă înţelegea, când îi explicam că dogma şi lipsa de libertate sunt lucruri incompatibile. De obicei, aici întâmpin multe dificultăţi când încerc să dezvolt acelaşi lucru, de pildă, mai multor intelectuali. Ei confundă, sau mai bine zis, identifică dogma cu dogmatismul, în timp ce se întâmplă exact opusul; dogma respinge orice dominaţie obsesivă a dogmatismului. Pentru că, în acest caz, dogma este modul unei libertăţi şi al unei vieţi creatoare sau coparticiparea la această realitate completă şi realizată. (Ştiinţa Dogmaticii doar descrie acest conţinut). Cu alte cuvinte, cineva participă la o schimbare dinamică a istoriei pe baza evenimentelor desăvârşite (de pildă

teofanii, întrupare, moarte pe cruce, înviere), şi el însuşi, atât timp cât se sprijină pe dogmă, devine creator şi făptuitor al oricărui mers înnoitor în interiorul acestei realităţi vii. De aceea, în acest spaţiu se experiază libertatea şi se poate spune, cu aproximaţie, ce este libertatea. Şi Stoiannos a trăit libertatea spiritului. Şi acum îmi reamintesc că după recenta perioadă a dictaturii politice, Stoiannos depusese la Facultatea de Teologie a Universităţii Aristotel, pentru titlul de conferenţiar, o lucrare având drept conţinut: libertatea. Nu este deloc paradoxal faptul că această acţiune curajoasă a lui a costat scump. Cu adevărat liberi sunt aleşii!

Veşnica lui pomenire în lumina cea adevărată, în slava necreată a pământului şi a cerului nou.

Kerkira, 20 iulie 1985.

N.M.

INTRODUCERE

I

Toate manualele noi de dogmatică şi de istorie a dogmelor încep prin precizarea etimologică a termenului *dogmă (δόγμα)*, după obişnuinţa statornicită a tuturor manualelor care dezvoltă capitole tematice ale ştiinţelor particulare. Importanţa unei asemenea investigaţii este foarte limitată[1] pentru că, pe de o parte, câţi s-au ocupat în spaţiul tradiţiei ortodoxe patristice de expunerea conţinutului învăţăturii dogmatice, nu au aşezat ca bază centrală semantică termenul *dogmă*, iar pe de alta, termenul de mai sus are o particularitate duhovnicească şi un conţinut adânc şi extins, care trebuie să fie descris şi analizat cu atenţie. De altfel şi termenul *erezie*, în spaţiul teologiei ortodoxe are prin analogie o particularitate asemănătoare. Trebuie, aşadar, să se acorde importanţă particularităţilor de mai sus, care se analizează şi se precizează satisfăcător

---

[1] Termenul *dogmă*, pe care îl întâlnim şi în textele Vechiului şi Noului Testament (*II Macabei* 10,8; 15, 36. *Daniel* 2,13; 6,9. *Luca* 2,1. *Fapte* 17,7. *Efeseni* 2,15. *Coloseni* 2,14.), provine din şcolile de filosofie. Fie că e vorba despre puterea politică, fie despre autoritatea ştiinţifică, adevărul este impus printr-o veritabilă consacrare, aşa cum este fixată legea pentru a fi acceptată într-un mod obligatoriu. (Vezi Diogine Laertios 3, 5 : «Căci acest lucru înseamnă a dogmatiza (δογματίζειν), a stabili dogme (δόγματα τιθέναι), aşa cum faptul de a da legi înseamnă (νομοθετεῖν) a pune legi (νόμους τιθέναι)»). Astfel dogmele au fost veritabile principii ale şcolilor filosofice, în timp ce ereziile constituiau ramuri particulare ale acestor şcoli sau, în timp, abateri de la trunchiul central. La Eusebiu al Cezareei avem deja constituiţi şi consacraţi termenii *ortodoxie* şi *dogmă* cu sensul de universalitate şi adevăr pe care le exprimă Biserica.(Vezi Eusebiu al Cezareei, *Istoria Bisericească*, 3, 25-26 PG 20, 272A-C). B. Stefanidis lasă să se înţeleagă că termenul ortodoxie este întâlnit pentru prima dată în capitolul contrafăcut 4,12 al lucrării lui Teodoret al Cirului, *Compendiul rătăcirilor eretice*, lucru care nu este corect. (Vezi *Istoria Bisericească*, Atena 1948, p. 300).

prin dezvoltarea tuturor capitolelor specializate ale teologiei dogmatice şi simbolice, şi nu doar în cadrul *Introducerii*.

Adevărul universal care vizează lumea, viaţa, omul, istoria şi veşnicia, a fost văzut de prima comunitate creştină într-o continuă curgere istorică. Adevărul este întrupat în evenimente, şi începutul acestor evenimente este creaţia. În acest fel, Părinţii şi teologii Bisericii, de câte ori fac trimitere la Sfânta Scriptură, şi aceasta se întâmplă foarte des, trimit la evenimentele istoriei mântuirii şi consideră Sfânta Scriptură comentariul acestor evenimente. De aceea, nu doar că nu au susţinut niciodată că învăţătura lor este nouă (noua creaţie şi reînnoirea tuturor are altă semnificaţie), ci s-au luptat să demonstreze vechimea ei. De altfel, aceasta se vede în viaţa şi în primele monumente ale Bisericii[2]. Prin urmare dogmele, ca învăţătură a acestei vieţi experimentale a evenimentelor, îşi au rădăcinile într-o îndepărtată matcă originară. Printr-o asemenea perspectivă, care este vădită la primii paşi ai teologiei şi mai târziu la istoricii bisericeşti şi la marii teologi, se înţelege că problematica lui W. Bauer despre protocronismul ereziei în raport cu Ortodoxia este mai curând în afara realităţii[3]. Pentru că atât Ortodoxia, ca plinătate universală a adevărului, conform teologilor, cât şi erezia, preexistă în acest mers al dumnezeieştii iconomii. Distincţia dintre Ortodoxie şi erezie nu este o problemă de întâietate temporală sau istorică, ci este o problemă a caracteristicilor vieţii şi învăţăturii. Teza conform căreia Ortodoxia precede şi erezia urmează ca o cădere din comunitatea adevărului, are în principiu caracter

---

[2] Vezi Eusebiu, *Istoria Bisericească*, 1, 4 PG 20, 76BC: «A fost necesar aşadar, înainte de a începe istorisirea noastră, să facem aici aceste câteva constatări, ca nimeni să nu creadă că Mântuitorul şi Domnul nostru Iisus Hristos şi-ar fi luat fiinţa numai din clipa în care s-a întrupat. Iar ca să nu se creadă că învăţătura adusă de El ar fi ceva nou şi străin, fiind doar o alcătuire omenească şi nedeosebită de a oricăror altor oameni, să precizăm pe scurt şi acest lucru». O cercetare exhaustivă pe această temă vezi în lucrarea lui Nikolaos A. Matsoukas *Ortodoxie şi erezie* (După istoricii bisericeşti din secolele IV, V şi VI), Anuarul Universitar al Facultăţii de Teologie din Universitatea din Tesalonic, anexa nr. 29 a vol. 26, Tesalonic 1981, p. 41-56 (lb. grc.).

[3] Vezi W. Bauer, *Rechglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum*, Tubingen 1964, p. 7-34.

apologetic şi nu poate însemna niciodată o relaţie temporală sau istorică, ci una esenţială. Iudaismul (iar nu Vechiul Testament, aşa cum l-a explicat Biserica) şi elenismul de exemplu, au fost două matrici preexistente care au născut varietatea ereziilor în sânul Bisericii[4].

Prin urmare, atât dogma, cât şi erezia, aşa cum rezultă chiar din cercetarea istorică, nu constituie în principiu axiome sau principii teoretice, care au apoi anumite aplicaţii practice. În cazul lor este vorba de forme de viaţă, care în interiorul mătcii istorice adecvate, se întâlnesc şi se ciocnesc. În limbajul teologic am spune că dogma este viaţa dreaptă, în timp ce erezia este viaţa greşită şi alterată. Aici se face evaluarea în acord cu criteriile vieţii, care este mărturisită de purtătorii ei şi de monumentele istoriei, iar nu din perspectiva criteriilor întâietăţii istorice. De altfel, Sfinţii Părinţi, în majoritatea lor, erau obligaţi de realităţile mediului ecclesial să se îndeletnicească exhaustiv şi silogistic cu adevărurile dogmatice, respingând ereziile cele de multe feluri şi numiri[5]. A existat totdeauna pericolul ca disputele să nu ia naştere pentru temele legate de viaţă şi de moarte, ci pentru distincţia unor noţiuni rafinate, în mod separat de abisalele patimi şi de interesele de la sine înţelese. În asemenea situaţii, discuţia şi ţinta se adresează consolidării şi impunerii unui anumit dogmatism. Dogma ca viaţă şi ca învăţătură a unei comunităţi creatoare este plasată în acest spaţiu. În cazul de faţă, Sfântul Isaac Sirul este categoric atunci când recomandă: avem datoria de a fugi de orice fel de dogmatism ca de un leu înfuriat. Să stăm de asemenea departe de discuţiile (despre dogme) fie cu

---

[4] Vezi Nikolaos A. Matsoukas, *Ortodoxie şi erezie*, p. 66-103.

[5] Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomie*, PG 29, 500AB. Aici Sfântul Vasile cel Mare spune că este suficientă tradiţia Apostolilor şi simplitatea credinţei, însă deoarece Eunomie s-a îndeletnicit cu teme înalte, semănând zâzanie, va fi nevoit şi el să se îndeletnicească cu ele. Vezi *Despre Sfânta Naştere al lui Hristos*, PG 31, 1473C: «Magii se închină, iar creştinii discută, cum este Dumnezeu în trup şi ce fel de trup este acesta; El Şi-a asumat o fire omenească desăvârşită sau nedesăvârşită? Să înceteze dar, lucrurile cele inutile în Biserica lui Dumnezeu; eu slăvesc lucrurile credinţei şi nu mă îndeletnicesc cu cele ce ţin de tăcere». *Episcopul Epifanie*, PG 32, 949BC.

membrii Bisericii, fie cu oricare alți străini[6]. În acest fel se poate înțelege câtă importanță dădeau Părinții dimensiunii harului și vieții, și nici o importanță discuțiilor care puteau distruge comuniunea frățească a Bisericii. Războaiele și luptele declanșate de către patimi și interese necuviincioase constituie partea dramatică a istoriei.

Manualele de dogmatică insistă încă de la început asupra definirii dogmelor. Acestea consideră dogmele drept adevăruri teoretice de credință, care se sprijină pe Sfânta Scriptură și pe Tradiție, și care reglează viața morală a creștinilor și în general modul lor de viață în interiorul Bisericii. Aceste adevăruri teoretice, după dogmatiștii manualelor, sunt succinte în Sfânta Scriptură și dezvoltate în spațiul Tradiției. Astfel, hotărârile Sinoadelor Ecumenice, care într-un anume fel dezvoltă și elucidează dogmele în mod oficial, tind să ia, dacă nu locul conducător, totuși central în învățătura dogmatică a Bisericii.

Toate aprecierile de mai sus, cu toate că sunt în principiu corecte, sunt pe de o parte incomplete, iar pe de alta primejdioase întrucât tind să impună un anume tip de scolasticism. De altfel, în zilele noastre fiecare știință particulară adoptă o poziție ostilă față de definiții, pentru că le consideră corecte până la un anumit punct și înșelătoare în ceea ce privește analiza și descrierea exactă a datelor fiecărui domeniu de cercetare. Astfel, scopul primordial, de pildă, al științelor particulare specializate este să descrie spațiile localizate pentru cercetare și aplicare în viață și materie, iar nu să dea definiția vieții și a materiei, lucru de altfel imposibil. În cazul dogmelor se lasă impresia neclintită că adevărurile dogmatice sunt concluzii teoretice care au o funcționalitate determinantă și puternică prin sine în spațiul Bisericii, lucru eronat și propice creării unui dogmatism absurd și inexorabil. Dogma nu reprezintă nimic altceva decât concluziile învățăturii, care analizează descriptiv conținutul credinței așa cum se manifestă acesta în

---

[6] Vezi Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, (trad. Pr. Dumitru Stăniloae) în Filocalia rom. X, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1981, p. 63: «Fereşte-te de discuțiile despre dogme ca de un leu înfuriat. Să nu intri în acestea nici cu credincioși ai Bisericii, nici cu cei străini».

viaţa şi în monumentele Bisericii. Iar un Sinod Ecumenic este unul din modurile de manifestare ale acestei vieţi. Aici nu se poate separa teoria de practică, şi nici acţiunea nu poate fi o mişcare mecanică şi legică a vreunui lucru.

Învăţătura, care dă formă concluziilor credinţei ca dogme, nici nu le produce pe acestea din nimic, şi nici nu le ridică la treapta oficializării, astfel încât să existe dogme cu sensul îngust sau larg. Asemenea distincţii între dogme succinte (şi desigur existente doar în Sfânta Scriptură) şi dezvoltate (doar în Tradiţie), între dogme cu sens larg şi dogme cu sens restrâns, constituie născociri periculoase şi abuzive care conduc direct spre scolasticism, în dauna conţinutului şi a funcţionării organismului viu integral.

Dincolo de acest pericol, de multe ori teologia cade în cursa schemelor care o îndepărtează de o corectă considerare a dogmei şi a limbajului mediului cultural, şi de corecta analiză şi descriere a învăţăturii dogmatice a Bisericii. Atât Sfânta Scriptură, cât şi Tradiţia, cu toate formele ei, şi evenimentele istorice, comentează evenimentele dumnezeieştii iconomii. Hotărârile învăţăturii de credinţă pentru o dogmă sau alta a Bisericii provin din nevoile vieţii însăşi. Din când în când, aceleaşi lucruri sunt elucidate şi luminate în mod corespunzător, astfel încât să fie înlesnit mersul spre împlinire şi să se respingă orice denaturare, deformare şi alterare a adevărului. Exact aceasta este lucrarea învăţăturii dogmatice, care slujind viaţa însăşi a organismului comunitar, angajează toate elementele mediului, iar pentru exprimarea adevărului foloseşte limbajul filosofiei şi al ştiinţei. Angajarea limbajului este totdeauna necesară atunci când se face descriere şi analiză.

Descriind şi analizând conţinutul credinţei, învăţătura dogmatică (de la oricare purtător bisericesc al harului ar proveni) vivifică imaginea trupului comunitar al Tradiţiei. În final, această lucrare acuză atât pe necredincios, cât şi orice fel de necredinţă. Sfântul Ioan Damaschinul clarifică în mod categoric conţinutul credinţei: comuniunea Tradiţiei, aşa cum există aceasta în Biserica universală, constituie credinţa. La polul opus, acela care se află în comuniune cu lucrările diavolului, şi prin urmare aici este epuizată comuniunea

Tradiției, este necredincios. Aici negreşit este nevoie de o anume precizare, aceea că termenul *credință* a dobândit în cercurile celor simpli, precum şi în cele ale intelectualilor, nenumărate nuanțe şi a fost împovărat cu excesiv de multe reprezentări confuze. Foarte mulți înțeleg credința ca acceptare superficială şi neverificată a oricăror opinii şi mai ales a oricăror dogme religioase. Şi desigur, unii vorbind serios despre această orientare afirmă că ea este permisă şi necesară, din moment ce puterile mintale ale omului sunt limitate, iar pe de altă parte dogmele transced lumea sensibilă şi categoriile ei. Totuşi, această simplificare mentală şi abstractă a temei se află în afara realității.

Credința nu constituie nici o acceptare naivă şi neverificată a unor păreri, chiar dacă mintea are posibilități limitate pentru cucerirea conținutului dogmei. De altfel, mintea are puteri limitate şi pentru cunoaşterea oricărui domeniu ştiințific de cercetare. Orice ştiință cunoaşte hotarele posibilităților mintale ale omului, însă niciodată nu a susținut (în afară de adepții dogmatismului) necesitatea acceptării de către cineva în mod superficial şi neverificat a anumitor opinii, pentru că mintea omenească nu poate aborda în totalitate o anumită realitate. Aşadar, credința nu este altceva decât comuniunea cu un conținut al vieții şi stăruința stabilă şi fermă în acesta. În această comuniune, după cum se poate foarte uşor înțelege, există într-o mare măsură control[7], judecare, încercare şi evaluare. Altfel nu poate fi înțeleasă nici credința religioasă, nici cea ştiințifică, nici oricare alta (una comercială de pildă). După Sfântul Ioan Damaschinul, credinciosul, după cum a fost consemnat anterior, se află în comuniune cu Tradiția

[7] Vezi *Evrei* 11, 1: «Iar credința este încredințarea [ὑπόστασις] celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute». Şi deoarece lectura textelor sfinte nu se poate face cu fragmente mutilate fără o coerență față de întreg, dacă cineva citeşte tot capitolul unsprezece al *Epistolei către Evrei*, va vedea cu cutremur cum înțelege Sfântul Pavel acest «ipostas» al celor nădăjduite şi această «dovedire». În fața ochilor lui se va perinda întreaga istorie dramatică a lui Israel (evenimentele dumnezeieştii iconomii şi prin urmare istoria umanității). Credința aici ca «ipostas» al celor nădăjduite şi ca «dovedire» a lucrurilor celor nevăzute trece prin foc şi lacrimi. Rădăcina credinței (religioase-dogmatice) este una istorică.

prin ceva care este, s-ar putea spune, mult mai real decât oricare element fizic. El rămâne în această comuniune, şi astfel rămâne credincios. Necredinciosul refuză această comuniune şi se integrează, prin urmare, în lucrările diavoleşti. Conţinutul credinţei cu care se îndeletniceşte teologia dogmatică şi simbolică, ca totalitate a adevărurilor dogmatice, este ceva palpabil şi concret.

Din secolul al treilea şi, în principal, până în secolul al optulea, cei care s-au ocupat de expunerea învăţăturii dogmatice nu au căzut niciodată în cursa schemelor teoretice ale adevărurilor dogmatice, nici nu au pus drept bază centrală noţiunea de dogmă în formă teoretică. De altfel, nu au întreprins şi nici nu le-a trecut prin minte să scrie un sistem al învăţăturii dogmatice al Bisericii Ortodoxe. Drept bază au avut totdeauna conţinutul credinţei, aşa cum era acesta: viu, combativ şi întrupat în toate formele vieţii ecclesiastice. De aceea cultul, arta, canoanele, hotărârile sinodale şi oricare altă dimensiune a Tradiţiei se întâlnesc în mod neseparat în ceea ce trăiau credincioşii drept conţinut al credinţei ortodoxe. Finisarea teoretică a fost o lucrare care urmărea, într-un mod concis, uzul complet şi unitar al învăţăturii dogmatice. Aceasta ajuta înălţarea şi elucidarea modului de viaţă al credincioşilor, încât pur şi simplu să aibă limpezită concepţia mediului spiritual în interiorul căruia trăiau şi respirau.

Deşi lucrările Sfântul Irineu al Lyonului ar putea fi caracterizate, în paralel cu caracterul lor antieretic, drept sinteze ale conţinutului credinţei ortodoxe, Origen este primul care ar putea fi considerat drept dogmatist al Bisericii. Cartea lui **Despre principii** recapitulează şi articulează dogmele centrale ale Bisericii despre Dumnezeu, lume, om şi mântuirea lui, în cadrele mişcării şi evoluţiei spiritelor (των πνευμάτων). El a încercat, aşa cum de altfel este permis, să se îndeletnicească şi cu teme care abordau teologumene, punându-şi pecetea personală pe erminia învăţăturii dogmatice. Opiniile lui Origen, care în punctele lor principale vor fi prezentate mai târziu, au creat interpretări care au avut ca rezultat provocarea cunoscutelor dispute din istoria bisericească, finalizate prin condamnarea ideilor origeniste de către Sinodul al V-lea

Ecumenic din 553. Totuşi, mulţi cred eronat că Origen a avut ca bază a învăţăturii dogmatice opinii personale şi teoretice, în principal cu conţinut filosofic. Din lucrarea sa de mai sus şi din lucrările lui exegetice şi apologetice se poate vedea că are ca punct de plecare şi bază experienţa vieţii bisericeşti. Năzuinţa sa spre teologumene constituie altă temă.

O prezentare simplă a învăţăturii dogmatice face Sfântul Chiril al Ierusalimului, dar şi acesta ar putea, fie şi impropriu, să fie încadrat printre dogmatiştii Bisericii Ortodoxe.

Cele **23 de Cateheze** ale lui au ca obiectiv cunoaşterea învăţăturii dogmatice, astfel încât să poată fi respinse uşor de către fiecare credincios ereziile iudaice şi eline[8]. Sfântul Chiril consideră necesară cunoaşterea dogmelor ca element inseparabil al întregii vieţi în trupul Bisericii[9]. El adresează principalul corpus al învăţăturii dogmatice către cei de curând luminaţi (botezaţi), pentru a-i întări în credinţă şi în înaintarea ulterioară. Din această lucrare a Sf. Chiril, cititorul are astăzi informaţii nu doar dogmatice, ci şi istorice.

Sfântul Grigorie al Nyssei, prin lucrarea sa **Marele cuvânt catehetic**, poate fi încadrat printre dogmatiştii maturi şi minuţioşi ai Bisericii. O asemenea concizie şi cuprindere, în ceea ce priveşte sensurile, foarte rar poate găsi cineva în textele filologice. Teologia, cosmologia şi soteriologia sunt principalele elemente ale **Cuvântului catehetic**. Elemente antieretice şi apologetice sunt doar acelea care combat iudaismul şi elinismul.

---

8 Vezi Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 9, PG 33, 349BC : «Ai mulţi duşmani, dar ai fost înarmat cu multe săgeţi! Contra multora trebuie să-ţi îndrepţi sulița. Ai nevoie să înveţi cum să arunci cu sulița în elen, cum să te lupţi cu ereticul, cu iudeul şi cu samarineanul».

9 Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 4, 4-37 PG 33, 456-504, vezi în principal 456B: «Nici dogmele nu-s bineprimite de Dumnezeu fără fapte bune, şi nici faptele săvârşite fără dogme drepte nu-s primite de Dumnezeu... Cea mai mare bogăţie este învăţarea dogmelor». Sfântul menţionează zece dogme fundamentale: 1.) despre Dumnezeu, 2.) despre Hristos, 3.) despre naşterea lui Hristos din Fecioară, 4.) despre Cruce, 5.) despre Învierea lui Hristos, 6.) despre Sfântul Duh, 7.) despre suflet, 8.) despre trup, 9.) despre înviere şi 10.) despre Sfintele Scripturi.

În confruntarea cu ereziile, Teodoret al Cirului dezvoltă dogmele de bază în lucrarea sa **Compendiu al relelor plăsmuiri eretice,** în cinci cărți. Dezvoltarea învățăturii dogmatice se face în principal în cartea a cincea, într-un mod recapitulativ, în 29 de capete. Scopul antieretic al lucrării oferă motivul ideal pentru dezvoltarea dogmelor fundamentale ale Bisericii. De la tema *Tatălui ca principiu* şi până la învățătura despre virtuți, autorul epuizează în mod cuprinzător descrierea conținutului credinței.

În sfârşit, Sfântul Ioan Damaschinul se impune în timpul secolului al optulea ca dogmatist esențial şi formal al Bisericii Ortodoxe. Desigur, şi Sfântul Maxim Mărturisitorul, cel care impune definitiv scrierile aeropagitice ale secolului al cincilea, poate fi considerat ca dogmatist cu ale sale **Capete teologice şi iconomice,** cu centuriile şi cu restul operelor sale. Opera lui, cu o dezvoltare aproape deplină a dogmelor fundamentale ale Bisericii, îmbrățişează întregul mers al creației spre desăvârşire. Ca şi în cazul lui Origen, şi aici s-ar putea localiza principii generale. Totuşi, Sfântul Maxim nu ar putea fi considerat dogmatist esențial şi formal după modelul şi suveranitatea Sfântului Ioan Damaschinul.

Sfântul Ioan Damaschinul, mişcându-se în hotarele gnoseologiei teologice ale Bisericii Ortodoxe, face cunoscut în Prologul trilogiei lui **Izvorul cunoştinței**[10] şi în al doilea capitol din **Dialectica** – prima parte a trilogiei – că nu este vorba să expună propriile lui păreri[11]. În **Expunerea exactă a credinței ortodoxe**[12] – a treia lucrare a trilogiei –, care este în principal dogmatică, expune în o sută de capete, după îndrăgitul obicei al acelei epoci, conținutul credinței ortodoxe, aşa cum îl

[10] Cu privire la problema dacă de la început cunoscuta trilogie a Sfântul Ioan Damaschinul a avut acest titlu sau dacă a fost *Dialectica,* adică al numelui primei părți a trilogiei, vezi Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* (Text şi traducere în neogreacă, Introducere – scholii de N. Matsoukas), Tesalonic 1976, p. 14, 455.

[11] Sfântul Ioan Damaschinul, *Prolog,* PG 94, 525A: «Nimic nu zic al meu, ca neschimbabil». *Dialectica,* PG 94, 533A : «Aşadar nimic nu zic al meu».

[12] În puține manuscrise poartă titlul de *Expunere* şi foarte rar de *Predanie.* Lucrarea se mai numeşte de asemenea şi *Capete dogmatice.*

trăiesc purtătorii harului şi după cum, în mod vădit, este prezentat în monumentele Bisericii Ortodoxe. Principala îndeletnicire a dogmatistului şi ideea lui de bază nu urmăreau în nici un mod precizarea teoretică a noţiunii de dogmă şi nici crearea unui sistem dogmatic constituit şi închis. De aceea, titlul avertizează imediat despre drumul corect: aici se va face expunerea exactă a conţinutului credinţei drept comuniune cu bunurile Tradiţiei şi ca viaţă harismatică. Acest sens îl are şi maxima: „Prin urmare, nimic de-al meu nu voi zice". În mod sigur, cele pe care le expune Sfântul Ioan Damaschinul sunt ale lui şi desigur lucruri de căpetenie ale tezaurului Bisericii, însă aici este vorba de coparticiparea la bunurile cele de obşte. Totuşi, Sfântul le cunoaşte şi le are asimilate. Impresionează, de altfel, faptul că socoteşte inclusiv învăţăturile filosofice drept moştenire comună în interiorul Tradiţiei bisericeşti.

Cursul şi forma trilogiei arată un cercetător metodic şi conştiincios. El începe cu o primă lucrare pe care o intitulează **Dialectica**. Aceasta ar putea fi numită o lucrare originală de istorie a filosofiei care desigur, sub forma unei antologii, atinge în principal terminologia filosofică ce a fost întrupată în viaţa teologiei. Totuşi, scriitorul porneşte de la limbajul mediului cultural, de la descrierea limbajului filosofic transfigurat şi transmutat, prin angajarea lui de către teologie, aşa cum acesta a fost transformat în matca teologiei. Se poate înţelege cât de necesară este o asemenea introducere.

Apoi autorul face diagnoza stării de boală a trupului comunitar, enumerând şi felurile de boală. Este vorba de enumerarea celor o sută (sau o sută trei după ediţia Migne) de erezii. O scurtă istorie şi o consistentă ereziologie îl înarmează pe cititor cu o cunoaştere a acelor puncte ale Tradiţiei care au fost vătămate de rău şi au în mod sigur nevoie de terapie, pe care o practică oricum teologia ortodoxă. A doua parte a trilogiei, cu titlul **Despre erezii**, îl pregăteşte pe cititor pentru înţelegerea în mod deplin, atât cât este posibil omului acest lucru, a conţinutului credinţei ortodoxe.

Expunerea exactă a credinţei ortodoxe, a treia parte a trilogiei, impresionează prin concizia cuprinzătoare şi prin exactitatea expunerii cunoştinţelor teologice şi, în acelaşi timp,

a principalelor cunoştinţe ştiinţifice ale acelei epoci, precum astronomia, geologia, fizica, psihologia şi a altor ştiinţe. Este folosit chiar şi limbajul matematic pentru formularea adevărurilor dogmatice[13]. Aici se poate minuna cineva de legătura funcţională dintre ştiinţă, filosofie şi teologie. Filosofia constituie obiectul cercetării şi investigării primei părţi a trilogiei într-o lucrare specială, de vreme ce este vorba de limbajul principal şi de bază al teologiei. În acest fel, în a treia lucrare, autorul nu oferă cunoştinţe filosofice, ci doar ştiinţifice, care vizează sectoare ale lumii şi vieţii. Poziţia dominantă o deţine, în mod firesc, şi în cele o sută de capete, expunerea credinţei ortodoxe. Teologia, cosmologia, hristologia şi Ecclesiologia[14] oferă o imagine panoramică a modului de viaţă al Bisericii şi a bunurilor şi darurilor tradiţionale ale teologiei.

II

O problemă de bază a *Introducerii* manualelor de dogmatică a fost şi fixarea relaţiei dintre dogmă şi raţiune. Abordând această problemă, teologii mai noi au reuşit să evite şi să respingă teza scolastică, conform căreia raţiunea poate, printr-o relativă cercetare a noţiunilor şi a textelor sfinte, să se adâncească în conţinutul dogmelor, astfel încât să prezinte chiar şi aspecte ascunse ale adevărului. Prin urmare, unicul rol al raţiunii a rămas formularea şi uzul

---

[13] Vezi Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3, 8 PG 94, 1012D-1013A: «Dacă va întreba cineva despre firile Domnului dacă se reduc la o cantitate continuă sau la una întreruptă, vom spune că firile Domnului nu sunt nici un corp, nici o suprafaţă, nici o linie, nici timp, nici spaţiu, ca să se reducă la o cantitate continuă. Căci acestea sunt lucrurile care se numără continuu. Trebuie să se ştie că numărul este pentru acelea ce se deosebesc şi este cu neputinţă să se numere cele care nu se deosebesc întru nimic. Întrucât se deosebesc întru atâta şi se numără».

[14] Anumiţi intelectuali influenţaţi de manualele de Dogmatică mai noi, unde este fixat termenul Ecclesiologie şi este dezvoltată, mai curând în mod scolastic, învăţătura despre Biserică, cred că această parte a Dogmaticii este o reuşită sau o invenţie modernă, şi că ea lipseşte din textele patristice. Ei vor neapărat ca şi în aceste texte (patristice) să localizeze aceeaşi mentalitate scolastică!

sistematic al dogmei. Acest rol îl acceptă aproape toți dogmatiștii manualelor. Această opinie este corectă și în mod sigur este validată și de teologia patristică. Cu toate acestea, în abordarea temei de mai sus, care a fost examinată întotdeauna prin prisma problematicii scolastice, există o opinie eronată și neclarificată despre rațiune și lucrarea cunoscătoare a cugetării în legătură cu cunoașterea conținutului de credință de către membrii Bisericii. Aceasta pentru că dogmatiștii se referă doar la „sistematizarea" adevărurilor dogmatice. Cu alte cuvinte, se trage concluzia că membrii Bisericii, din moment ce nu fac munca dogmatiștilor, care folosesc rațiunea ca mijloc de formulare și sistematizare a uzului dogmei, au experiența conținutului credinței într-un mod irațional[15]. Așadar, în afară de teologii care folosesc și ei rațiunea pentru formularea adevărurilor dogmatice, restul, și împreună cu ei și ceilalți teologi, atunci când trăiesc și înțeleg dogma, au o experiență irațională a conținutului credinței.

Lucrurile au această finalitate pentru că problema este examinată teoretic și în cadrul cercetării scolastice a limitelor și posibilităților rațiunii de a înțelege și cuceri dogma. Scolasticii consideră dogma ca noțiune și conținut al vieții bisericești, domeniu științific de cercetare și încearcă să pătrundă în aceasta și să-i afle tainele. Pe de altă parte, în acest fel, dogmatiștii mai noi ai manualelor controlează această teză, limitând rațiunea doar la rolul formulării și al uzului sistematic al conținutului credinței. Oare strategia acestora rezolvă problema fără să creeze lucruri primejdioase în ceea ce privește înțelegerea tradiției ortodoxe?

Prima consecință serioasă a fost deja semnalată: experiența (εμπειρεία) conținutului credinței - în textele patristice se află cuvântul *cercare* (πεῖρα) - are un caracter irațional (sau se desfășoară doar în sfera sentimentală, după terminologia occidentală mai nouă). O asemenea erminie denaturează

---

15 De aici s-a impus opinia, care are o origine apuseană, că rațiunea este organul științei, în timp ce sentimentul este al religiei. Acestea le citim în textele apologetice moderne. Firește asemenea distincții nu pot fi găsite nicăieri în lucrările patristice.

însă teoria (θεωρία*) şi făptuirea (πράξης) teologiei ortodoxe. De ce afirmăm că prelucrarea ştiinţifică a datelor istorice şi filologice, care în mod firesc se face prin intermediul raţiunii, este diferită de comuniunea existenţei împreună cu conţinutul dogmei, care se realizează cu toate funcţiunile sufletului - a minţii, a raţiunii, a inimii, a voinţei şi a altora? Pentru că dacă nu se face această distincţie, în mod sigur ne vom afla în cadrele metodologiei scolastice, unde raţiunea putea prin cercetare să aprofundeze adevărul dogmei şi să descopere şi opinii noi! Teoria şi făptuirea teologiei ortodoxe sunt însă foarte clare; conţinutul dogmei ca viaţă harismatică se apropriază cu toată existenţa, şi doar fiinţele raţionale, cu minte luminată, pot participa la acest conţinut. Teologia ştiinţifică, cu alte cuvinte, deşi este o funcţiune mentală separată, coexistă şi se conciliază cu cunoaşterea dogmei ca experiere a vieţii întru har, exact acolo unde mintea este luminată şi devine aptă să înţeleagă pe cât îi este posibil, tainele realităţilor dumnezeieşti. Doar în acest fel se poate accepta în mod firesc faptul că raţiunea se adânceşte în dogmă, însă dogma luminează raţiunea pentru a înţelege acest conţinut al vieţii dumnezeieşti. Prin urmare, munca teologilor şi în mod concret a dogmatiştilor, care folosesc limbajul filosofic şi ştiinţific pentru formularea adevărurilor dogmatice, este o altă lucrare, care totuşi şi ea se realizează în cadrul experienţei. Această părere însă nu are nici o înrudire de fond cu problematica scolastică a relaţiei dintre dogmă şi raţiune. Aici nimic nu se autonomizează, nici nu se izolează într-un domeniu scolastic.

Funcţiunile sufletului ca raţiunea, mintea, voinţa şi ca legătură generală cu experierea lui Dumnezeu şi a vieţii concrete a trupului Bisericii îşi menţin totdeauna echilibrul şi

---

* Considerăm necesar să amintim că grecescul teoria (θεωρία) nu înseamnă doar ceea ce deja s-a consacrat în limba română ca „fapt" aparţinând unui domeniu abstract, teoretic, rupt de realitate, ci şi vedere, cunoaştere inteligibilă şi chiar vedere duhovnicească a lui Dumnezeu. Semnalăm acest lucru doarece N. Matsoukas foloseşte frecvent expresia *teoria şi practica (θεωρία και πράξη)*, a cărei semnificaţie trebuie să fie mai larg înţeleasă decât în limba română (n. tr.).

locul lor. Doar în acest fel este menținută funcționalitatea științei, filosofiei și teologiei. Această funcționalitate în mod sigur este rezultatul „raționalității (λόγωσης) trupului", după expresia patristică caracteristică pe care o amintește Sfântul Ioan Damaschinul[16]. „Raționalitatea" aceasta nu este nimic altceva decât însăși îndumnezeirea și înălțarea mai presus de fire a trupului pe care l-a asumat Cuvântul. Și aceste rezultate se comunică și membrilor trupului comunitar și harismatic al Bisericii. Cu alte cuvinte, viața duhovnicească a membrilor comunității ecclesiastice, credința înțeleasă drept comuniune cu viața dumnezeiască și monumentele Tradiției, nu sunt stări „iraționale" și „emoționale", ci raționale, mintale (νοερές) și volitive; adică, s-ar putea spune, că prin „raționalitatea" ipostasului uman, se realizează salvarea și afirmarea unității existențiale a omului. În acest fel se înlătură fragmentarea firii create în nenumărate fracțiuni și în cunoștințe parțiale, și toate dobândesc, de la simțurile trupului până la cele mai subtile lucrări ale minții, integritatea, pura și dumnezeiasca simplitate. În câteva cuvinte, prin dogmă se realizează restaurarea rațiunii în cadrele funcționării ei în conformitate cu firea, și nu se înțelege dogma prin cercetarea exercitată de o rațiune izolată.

În acest fel, se poate sesiza foarte ușor cât de greșită este opinia de proveniență occidentală despre credință ca refugiu al omului, întrucât puterile lui raționale sunt limitate și nu au putința de a înțelege viața dumnezeiască[17]. Aceasta înseamnă că rațiunea înaintează până la un anumit punct – acest lucru este accentuat și de studiile noastre apologetice din ultimele decenii - și apoi survine credința irațională și completează nedesăvârșirea. De asemenea, aceasta poate conduce, așa cum se întâmplă cu cei mai mulți atei, la un

---

16 Vezi Sf Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 4, 16 PG 94, 1184B: «Prin acestea noi arătăm bogăția care s-a adăugat trupului prin unirea și coeziunea cu Dumnezeu Cuvântul Cel prea înalt».

17 Vezi Nikos Matsoukas, *Naşterea şi fiinţa dogmei ortodoxe*, Tesalonic 1969, p. 159-167: «Credința nu constituie o necesitate, sau cauza izbăvirii posibilităților limitate ale cunoașterii umane».

agnosticism sau la o credinţă „intelectuală" şi nimic mai mult. Însă, după cum s-a menţionat mai sus, Sfântul Ioan Damaschinul consideră drept necredinţă lipsa comuniunii cu tradiţia Bisericii Universale, iar nu neputinţa „intelectuală" de a se realiza cunoaşterea vieţii dumnezeieşti, aşa cum finalmente acceptă în mod contradictoriu apologetica mai nouă, pentru că, pe de o parte, recunoaşte în raţiune capacitatea de a investiga problema metafizică, dar, pe de altă parte, din moment ce această investigaţie se face până la un anumit punct, raţiunea este chemată mai departe să-şi înceteze activitatea, iar ştafeta să fie preluată de „simţire" sau de vreo altă lucrare iraţională! Atunci însă este foarte târziu, pentru că raţiunea refuză să accepte asemenea stări iraţionale. Teologia ortodoxă salvează raţiunea prin „raţionaliatea trupului" şi doreşte ca ea să coexiste până la îndumnezeire în unitatea existenţială totală a omului. Apoi raţiunea însăşi, prin limbajul ştiinţific şi filosofic poate, şi are tot dreptul, să formuleze şi să expună prin toate mijloacele simbolice conţinutul credinţei. Oricât de paradoxal ar părea, scolasticismul şi gândirea occidentală mai nouă au mutilat raţiunea, în timp ce teologia ortodoxă o afirmă nu doar în spaţiul ştiinţei şi al filosofiei, ci prin excelenţă în spaţiul teologiei.

III

Dogmatistul ortodox, în timp ce încearcă să predea sau să scrie o Teologie Dogmatică şi Simbolică, este dator, astăzi, să aibă în minte trei premise de bază: 1. Linia patristică în ceea ce priveşte expunerea conţinutului credinţei ortodoxe. În afară de „experienţa" vieţii în spaţiul Bisericii (pe care atâta timp cât o are, trebuie să o considerăm o conjunctură bună), pentru înţelegerea liniei patristice mai sus menţionate este necesară corecta cercetare istorico-filologică a textelor patristice, nu doar a celor care constituie într-un anume fel expunerea dogmelor, ci şi a celor care se disting prin maturitate teologică. De asemenea, acelaşi lucru este valabil pentru textele Sinoadelor, ale istoricilor bisericeşti şi ale literaturii ascetice a

tuturor epocilor. Cu toate acestea, au întâietate lucrările care încearcă expunerea conținutului credinței ortodoxe, iar în acest caz, lucrările Sfântul Ioan Damaschinul, dogmatistul prin excelență al Bisericii; 2. Studiul istorico-dogmatic al tuturor formelor vieții Bisericii; iar pentru comparația între Occident și Răsărit este necesară istoria dogmelor creștinismului occidental; 3. Cunoașterea limbajului științific și filosofic contemporan, încât oriunde este nevoie, și pe cât este posibil în cele mai multe puncte, să se facă un uz sincronizat al învățăturii dogmatice. Acest lucru este vădit de altfel în lucrarea Sfântul Ioan Damaschinul, **Expunerea exactă a credinței ortodoxe.**

Totuși, acrivia în formularea fiecărei învățături dogmatice se referă doar la mărturisirea credinței, în timp ce marea deschidere a teologiei patristice în ceea ce privește libertatea abordărilor tuturor problemelor, respingerea de fiecare dată a agresiunilor vătămătoare, slujirea varietății harurilor lasă un spațiu amplu în formularea multor opinii și în elucidarea problemelor științifice. În acest sens Sfântul Grigorie Palama spune că acrivia este în mod firesc necesară în mărturisirea credinței și, în același timp, este nevoie de atenție și în ceea ce privește alegerea cuvintelor și, în principal, în ceea ce privește sensul pe care-l atribuim acestora, deși nu se reclamă același lucru atunci când un anume teolog dialoghează pentru a apăra credința în fața necredincioșilor[17a].

După premisele de mai sus, dogmatistul va clasifica într-un asemenea mod subcapitolele specializate pe teme ale învățăturii dogmatice, încât să se formeze un „sistem" deschis (ca expunere a conținutului credinței), care din când în când să poată fi cu suplețe adaptat la mijloacele de exprimare ale filosofiei și științei mediului cultural. Această lucrare formează disciplina teologiei științifice contemporane (a secției sistematice, așa cum i se spunea și i se spune încă, într-un mod

[17a] Tomul Sinodal din 1351. Vezi Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. I, Atena 1960, p. 378: «altceva este vorbirea pentru evlavie și altceva mărturisirea credinței, iar în ce privește vorbirea, nu este nevoie ca vorbitorul să folosească cuvinte exacte, precum spune și Sfântul Vasile cel Mare, însă în ceea ce privește mărturisirea se cere a fi ținută toată exactitatea (acrivia)».

fericit sau nefericit) care se numeşte Teologia Dogmatică şi Simbolică. Primul termen, *dogmatică*, provine de la *dogmă* şi al doilea de la *simbol*. Este cunoscut faptul că teologia ortodoxă are ca monumente de bază ale conţinutului credinţei: orosurile (τους ὁρους) (hotărârile Sinoadelor ecumenice), dogmele şi simbolurile de credinţă. Toate cele trei denumiri exprimă acelaşi lucru, care este conţinutul credinţei. Această disciplină, adică Teologia Dogmatică şi Simbolică poate fi unitară şi poate studia expunerea conţinutului credinţei ortodoxe pe baza hotărârilor sinodale (τους ὁρους), a dogmelor şi a simbolurilor de credinţă[18], făcând, în acelaşi timp, o confruntare comparativă cu creştinismul occidental în diferenţierile lor fundamentale. Cu toate acestea, *Simbolica* ca disciplină s-a autonomizat în Occident după Reformă şi Contrareformă, având ca obiectiv prezentarea diferenţelor şi asemănărilor dintre Biserici pe baza Simbolurilor de credinţă şi a monumentelor simbolice. Această disciplină într-un anume fel este autonomă şi în şcolile ortodoxe. Totuşi, ea ar putea fi relaţionată sau unificată cu *Istoria Mişcării Ecumenice*[19]. De altfel, o disciplină unitară de Teologie Dogmatică şi Simbolică, cu

---

[18] Simbol este semnul recunoscător care arată o realitate ascunsă. Sensul provine de la acţiunea intersectării. În conformitate cu un vechi obicei, doi prieteni, de pildă, tăiau pe mijloc un obiect (precum o scoică, inel sau altceva) în timpul despărţirii lor, astfel încât la o eventuală viitoare întâlnire a lor să se poată recunoaşte din moment ce puteau uni cele două bucăţi (adică să pună împreună „συμβάλλουν" acestea) şi în acest fel să fie unificat semnul recunoscător. După *Banchetul* lui Platon, fiecare om din cauza tăierii pe din două a vechilor genuri integrale este jumătate după firea lui (actuală), şi prin urmare simbol al omului întreg. (Vezi Platon, *Banchetul* 191 d: «Fiecare dintre noi este un simbol al omului, despărţit de întregul lui, aşa cum ai tăia o plătică, făcând din unul două)». Vezi, de asemenea, Nikolaos A. Matsoukas, *Logos şi mythos* (studiu făcut pe baza filosofiei greceşti antice), în Anuarul Universitar al Facultăţii de Teologie din Universitatea din Tesalonic 1976, p. 195, 231.

[19] Simbolica de la începuturile ei, după Reformă, se limita la dinamica deosebirilor dintre Biserici şi era în mod fundamental polemică (Polemik). Mai târziu a dominat ca simbolică care examinează atât deosebirile, cât şi asemănările, fără polemici tăioase. În zilele noastre, în mediul mişcării ecumenice, disciplina tinde să devină ecumenică şi irenică, punând de-o parte deosebirile şi accentuând la extrem asemănările şi căutând calea unirii Bisericilor.

elemente de Apologetică şi Simbolică autonomă, aşa cum s-a consemnat, poate coexista cu o Simbolică autonomă fără ca a doua să fie redusă.

Cu toate acestea, aşa cum deja s-a semnalat, manualele de dogmatică ale teologilor ortodocşi din sec. XIX şi XX nu urmăresc liniile directoare de mai sus ale metodei şi teologiei patristice, ci uneori mai mult, alteori mai puţin, se împiedică de metoda occidentală în sens larg şi de multe ori, cel puţin în anumite puncte, de teologia romano-catolică şi protestantă. Desigur, aceasta nu înseamnă că în fond există idei greşite, dar în mod sigur ele reprezintă o şcoală influenţată de modelele scolastice apusene. Din secolul al XIX-lea s-ar putea aminti două manuale de dogmatică ale teologilor ruşi: 1. al arhiepiscopului Filaret de Cernicov - acest manual în două volume a fost editat până la a treia ediţie la Petersburg în 1882, cu titlul **Dogmatica ortodoxă**; 2. al lui Macarie, Mitropolitul Moscovei - acest manual a fost tradus în multe limbi; este forte cunoscută traducerea franceză: Macarie, **Theologie Dogmatique Ortodoxe**, Paris 1860.

În sec. al XX-lea, în spaţiul ortodox grec domină în principal următoarele manuale: 1. Zikos D. Rosis, **Sistemul dogmatic al Bisericii Ortodoxe Universale**, vol. I, Atena 1903; 2. Christos Androutsos, **Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene**, Atena 1956; 3. Ioanis Karmiris, **Compendiul învăţăturii dogmatice al Bisericii Ortodoxe Universale**, Atena 1957[20]. Aici s-ar putea aminti şi alte lucrări ale lui Karmiris, însă vor fi menţionate doar cele două volume ale monumentelor dogmatice care constituie mina de aur a dogmatistului ortodox, anume **Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Universale ortodoxe,** vol. I, Atena 1960, vol. II, Graz-Austria 1968; 4. Panaiotis N. Trembelas, **Dogmatica Bisericii Ortodoxe Universale**, vol. I, Atena 1959, vol. II, Atena 1959, vol. III, Atena 1961.

---

[20] Aici trebuie să se accentueze faptul că studiile lui Ioannis Karmiris au contribuit într-o mare măsură la eliminarea elementelor scolastice din Dogmatica teologiei ortodoxe. De altfel, *Dogmatica* rezumativă a lui Ioannis Karmiris are şi o traducere germană: *Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Kattolischen Kirche*, Stuttgart 1959.

Pentru cel interesat, care doreşte nu doar să studieze în principiu istoria acestor manuale şi să vadă influenţele şi oscilaţiile teologiei greceşti, ci şi întoarcerea către rădăcinile patristice ale teologiei ortodoxe, autorul acestei cărţi recomandă cu căldură monografiile rusului G. Florovski şi ale românului D. Stăniloae. Ultimul a scris şi **Dogmatica Ortodoxă** în trei volume, care au fost editate la Bucureşti în 1978[21]. În final, şi recenta lucrare a lui Ch. Yannaras, **Abecedarul credinţei**, Atena 1983, se poate număra printre lucrările care încearcă să facă lumină în tradiţia teologiei ortodoxe şi să fie considerată un manual bun şi uşor de utilizat de teologie dogmatică ortodoxă.

Prezenta expunere a conţinutului credinţei ortodoxe are ca model linia patristică a celor trei premise de mai sus, care au fost subliniate mai înainte, şi punctul de vedere istorico-dogmatic al creştinătăţii apusene. El respinge cunoscuta împărţire a manualelor scolastice şi adoptă împărţirea bipartită conform căii metodologice a teologiei patristice. Această împărţire bipartită, adică teologia şi iconomia, sfârşeşte prin a fi tripartită sau triadică (aşa cum acest lucru este vădit în lucrarea dogmatică a Sfântul Ioan Damaschinul). Trei sunt capitolele Dogmaticii: 1. Teologia; 2. Hristologia; 3. Ecclesiologia. Ultimele două se referă în principal la iconomie. Totuşi, toate cele trei părţi tematice sunt organic dependente între ele; niciodată nu pot fi autonomizate şi nici una nu poate fi dezvoltată independent de alta. Aşadar, această împărţire bipartită, care se constituie formal din trei părţi, oferă imaginea unei concepţii de ansamblu a teologiei dogmatice în interiorul vieţii tradiţiei ortodoxe[22]. Istoria biblică şi în continuare cea bisericească înfăţişează, în interiorul unor ciocniri dramatice, lupta pe care o desfăşoară un popor, fie că se numeşte Israel,

---

[21] Vezi şi Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu este iubire* (trad. din lb. franceză de Nikolaos A. Matsoukas), Tesalonic 1983, p. 8-9.

[22] Această schemă este localizată în mijlocul evenimentelor istorice dramatice ale dumnezeieştii iconomii, în însăşi sângerosul mers al istoriei. Textele istoricilor bisericeşti sunt clare şi revelatoare. Vezi Nikolaos A. Matsoukas, *Ortodoxie şi erezie*, p. 143-144.

fie că se numeşte trupul şi plinătatea Bisericii, adică trupul lui Hristos, pentru a se conforma sau nu cu dumnezeiasca prezenţă (parusie) în istorie. În aceste hotare este dezvoltată învăţătura despre arătarea Dumnezeului Treimic prin intermediul Logosului neîntrupat şi apoi întrupat (conform erminiei Sfinţilor Părinţi) şi despre menirea trupului laic al comunităţii.

Fiecare din cele trei secţiuni de mai sus ale învăţăturii dogmatice se relaţionează de asemenea organic cu cosmologia, antropologia şi eshatologia. Ultima nu este nimic altceva decât mersul neîntrerupt al trupului Bisericii spre desăvârşire. Cu alte cuvinte, eshatologia nu este doar sfârşitul, ci şi începutul. Eshatologia (ştiinţa despre cele din urmă) este în acelaşi timp şi protologia (ştiinţa despre cele de la început). De la primele lucruri începe pornirea către cele din urmă, şi de la cele dintru început le înţelegem pe cele de la sfârşit. De altfel, cosmologia şi antropologia nu pot fi înţelese fără reflectorul Teologiei, al Hristologiei şi al Ecclesiologiei. Altfel spus, când facem Teologie, Hristologie şi Ecclesiologie, în mod inevitabil ne îndeletnicim şi cu cosmologia, cu antropologia şi cu eshatologia. Creaţia şi angajarea întregii creaţii de către Dumnezeul Treimic necreat este principala axă a Teologiei, Hristologiei şi Ecclesiologiei, astfel încât omul, istoria şi dimensiunile cosmice să fie localizate într-o devenire de la Alfa al apariţiei până la Omega al desăvârşirii. Şi în acest caz, nimeni nu trebuie să vadă din cauza vreunei prejudecăţi filosofice, schema unui aristotelism meşteşugit, din pricina particularităţii relaţiei dintre creat şi necreat. Pentru că dogmatistul ortodox are datoria ca „temându-se de meşteşugiri, multe cuvinte să le treacă sub tăcere".

CAPITOLUL I
TEOLOGIA

1. Dumnezeirea şi creaţia

Problema (filosofică a) existenţei lui Dumnezeu în general nu este socotită printre temele teologiei ortodoxe. Dogmatistul prin excelenţă al Bisericii Ortodoxe, Sfântul Ioan Damaschinul, în primele cinci capitole ale **Expunerii exacte ale credinţei ortodoxe** se îndeletniceşte cu neputinţa cunoaşterii Dumnezeirii şi cu dovezile despre existenţa Ei. Cineva neiniţiat în teologia ortodoxă în mod sigur ar fi tentat să creadă că la acest punct Sfântul Ioan face o introducere filosofică în întreaga problematică. Se întâmplă însă cu totul altceva. Pentru că raţiunea, care-l cunoaşte pe Dumnezeu şi consemnează acest lucru, constituie o funcţiune în întreaga unitate existenţială a omului în interiorul „luminii cunoaşterii lui Dumnezeu (teognosiei)". În această situaţie, raţiunea este în afara „prăpastiei degenerării iraţionale" şi a înşelătoarei „lipse de înţelepciune". Aceasta înseamnă două lucruri: pe de o parte, să filosofeze exact aşa cum o face mintea filosofică autonomă şi mai mult sau mai puţin alterată, iar pe de alta, are siguranţa neclintită, împreună cu toată existenţa umană, încât să facă consideraţii despre Dumnezeu şi să-L semnaleze în creaţie şi în evenimentele istoriei. Prin urmare, silogismele nu sunt primordiale şi esenţiale, ci, cu toate că sunt infailibile dintr-o perspectivă pur filosofică, sunt coerente funcţional prin experienţa întregii existenţe care posedă cunoaşterea realităţilor dumnezeieşti în creaţie şi în istorie[1].

---

[1] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 1, 3 PG 94, 793C: «Dar răutatea celui viclean contra firii omeneşti a avut atâta putere încât a tras pe unii în cea mai absurdă şi mai rea decât toate răutăţile, prăpastie a pierzării, anume de a spune că nu există Dumnezeu. Nebunia acestora arătând-o tâlcuitorul lucrurilor dumnezeieşti David, a spus: "Zis-

Există doar două realități: *Dumnezeirea* și *creația*. În mod radical aceasta este prima și esențiala distincție ontologică[2]. În acest fel se fundamentează alteritatea dintre Dumnezeire și creație. Totuși, în mod fundamental există doar o singură realitate și aceasta este Dumnezeirea. Pentru că Dumnezeirea este Ființa (το ὀν), iar creația este neființa (μη ὀν). Astfel, făptura există pentru că participă la Dumnezeire. De la Aceasta făptura își primește continuu ființa (το εἰναι), însușirile ei și posibilitățile evoluției ei. Prin urmare, se înțelege doar o singură realitate de sine existentă, care se numește și Ființă (ὀν). Neființa nu este de sine existentă, ci participă continuu la Ființă și doar în acest fel există. Distincția dintre Dumnezeire și făptură, Ființă și neființă, este prima distincție fundamentală pe care o face teologia patristică, care nu este separată în nici un fel de organica ei plasare în universul biblic. Cu alte cuvinte, această alteritate dintre Dumnezeire și făptură, Ființă și neființă poate fi întâlnită în mod iconic și prin reprezentări în toate textele biblice. Dumnezeu este Stăpânul a toate și toate sunt dependente de lucrarea voinței Lui.

În acest caz, Dumnezeirea nu este pur și simplu o realitate sau o forță de care depinde totul și, cu atât mai mult, nu este nici o forță care robește lumea și viața, lucru consemnat într-o mulțime de doctrine religioase și filosofice, ci izvorul ființării (πηγὴ του εἰναι), al vieții și al oricărei deveniri la care participă făptura. Prin această participare făptura devine realitate[3]. Aici nu este vorba doar de dependență, ci de o

---

a cel nebun întru inima sa: Nu este Dumnezeu". Pentru acest motiv ucenicii și apostolii Domnului, înțelepțiți fiind de prea Sfântul Duh, făcând semnele dumnezeiești prin puterea și harul Lui, au fost înălțați din abisul necunoștinței de Dumnezeu, prinși de vii fiind cu mreaja minunilor». Cu toate acestea este vădit că nu se vorbește despre înlăturarea sau despre condamnarea firii raționale a omului, ci despre terapia și luminarea ei.

[2] Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomie*, 3 PG 29, 660A: «Așadar, două așa-numite lucruri există, Dumnezeirea și creația, Stăpânia și roaba, Cea sfințitoare și cea sfințită».

[3] Sfântul Grigorie al Nyssei, *Despre viața lui Moise*, PG 44, 333AB: «Astfel, numai ocupându-se cineva multă vreme și în liniște, cu cugetări înțelepte înalte, va înțelege cu adevărat ceea ce este, care are prin firea sa existența, și ce este ceea ce nu este, care are numai o părută existență, neavând de la sine o fire subzistentă. Acest lucru mi se pare că l-a învățat marele Moise

relaţie unde elementul principal este participarea şi îmbogăţirea făpturii de către Dumnezeirea cea inepuizabilă. În final, realitatea de sine existentă este una şi unică. Iar aceasta este Dumnezeirea. O definiţie aproximativ asemănătoare menţionează Sfântul Ioan Damaschinul[4]. Prin urmare, credinţa, ca şi conţinut viu al unei experienţe, este expresia recunoştinţei pentru plinătatea tuturor acestor bunuri, de la fiinţarea care stă la temelia existenţei şi până în vârful teognosiei (cunoaşterii lui Dumnezeu), şi în acelaşi timp preocuparea şi nu întâmplător neliniştea de a face să dispară fiinţarea, viaţa şi bogăţia teognosiei. Şi, în final, această credinţă este o necesitate limitativă, din moment ce făptura, înţeleasă ca nefiinţă, pentru a exista ca fiinţare şi desăvârşire a acestei fiinţări, participă în mod necesar la Fiinţă, adică la Dumnezeirea cea necreată. Altfel spus, prin credinţă ca experienţă vie, se poate afla cui se datorează existenţa (τό εἶναι) şi cum se realizează buna existenţă (τό εὖ εἶναι).

Astfel, relaţia dintre Dumnezeire şi creaţie, aşa cum este întipărită în monumentele teologiei ortodoxe şi cunoscută de către purtătorii de haruri, determină cu claritate conţinutul învăţăturii dogmatice în ceea ce priveşte revelaţia naturală şi aşa numita revelaţie supranaturală[5]. Precum realitatea este unificată, în acelaşi fel şi în domeniul învăţăturii revelaţia naturală nu poate fi separată sau autonomizată de cea suprana-

---

din acea arătare dumnezeiască, anume că nimic din câte cad sub simţuri şi din câte se cunosc prin înţelegere nu subzistă cu adevărat afară de Fiinţa mai presus de toate, care este cauza tuturor şi de care atârnă toate». La acest punct avem datoria de a sublinia faptul că este *uşoară* interpretarea greşită a pericopei de mai sus, dacă ar crede cineva că aici este aplicată schema platonică a fiinţei nu doar ca mijloc de exprimare, ci ca termen care exprimă punctul de vedere filosofic al lui Platon. Totuşi, lucrurile nu stau astfel; participarea nefiinţei la Fiinţă după teologia patristică, nu asigură doar chipul sau forma lucrurilor, ci însăşi esenţa, adică existenţa. Este nevoie în mod sigur de cunoaştere şi atenţie.

[4] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 1, 3 PG 94, 796C: «Aşadar, Creatorul fiind necreat, negreşit este neschimbător. Şi cine altul va fi acesta dacă nu Dumnezeu?».

[5] Cititorul trebuie neapărat să aibă în vedere cele pe care le-am scris despre Revelaţia naturală şi supranaturală în primul volum al *Teologiei Dogmatice şi Simbolice*.

turală. În acest caz, cei influenţaţi de separarea dintre revelaţia naturală şi cea supranaturală şi de disputa dintre iluminiştii şi teologii din Occident, în principal protestanţi, în legătură cu poziţia şi valoarea revelaţiei naturale, se împart în două grupări: cei care adună pasaje şi pericope din Sfânta Scriptură şi din textele patristice, vrând să susţină că şi teologia ortodoxă admite până la un punct revelaţia naturală şi cei care, de teamă ca revelaţia supranaturală să nu piardă ceva, o neagă pe cea naturală sau o consideră doar o treaptă care duce către cea supranaturală. Se poate înţelege foarte uşor că aceste tendinţe sunt străine şi necorespunzătoare faţă de tradiţia ortodoxă, şi ele pot fi înţelese pe deplin în cadrul disputei occidentale dintre revelaţia naturală şi cea supranaturală.

Linia ortodoxă este însă alta: revelaţia naturală şi cea supranaturală sunt un singur lucru, de vreme ce există unitate funcţională între natural şi supranatural, între cele sensibile şi cele inteligibile. Revelaţia, înţeleasă ca un întreg al evenimentelor şi experienţelor în creaţie şi în istorie, este continua manifestare a lui Dumnezeu prin intermediul teofaniilor. Aceasta înseamnă că fundamentul natural al fiinţelor create, de la formele elementare şi imperfecte până la cele mai rafinate lucrări ale minţii (λειτουργίες του νοὺ), este receptivitatea care primeşte şi întâlneşte teognosia. Doar realitatea conformă cu firea care nu este degenerată, este luminată şi ridicată într-un plan superior de către manifestarea dumnezeiască. Prin prisma premisei de mai sus putem explica în mod corect cuvântul Sfântului Ioan Damaschinul: «Căci cunoştinţa existenţei lui Dumnezeu este însămânţată de El în chip firesc în toţi oamenii»[6]. În acest caz, cele spuse de Sfântul Ioan Damaschinul nu înseamnă nici revelaţia naturală a iluminiştilor, şi nici ceea ce se situează la celălalt pol, anume disputa dintre revelaţia naturală şi cea supranaturală. Prin urmare, trebuie să se iasă din această confruntare dintre cele două revelaţii pentru a vedea unitatea şi conjugarea funcţională dintre fizic şi metafizic. În primul rând, manifestarea dumnezeiască vindecă

[6] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 1, 1 PG 94, 786B. Vezi şi 1, 3 PG 793C: «După cum am spus, cunoştinţa existenţei lui Dumnezeu este sădită în chip natural în noi».

fundamentul firii, recreează realitatea în conformitate cu firea şi după aceea dăruieşte teognosia. În acest fel, la toate fiinţele cuvântătoare (raţionale) ale întregii creaţii, fără excepţie, cu cât structura în conformitate cu firea este mai puţin alterată, cu atât posibilităţile de a dobândi teognosia sunt mai mari[7]. Exact aici se găseşte şi premisa de bază pentru teognosie în afara hotarelor trasate ale revelaţiei lui Dumnezeu în istoria lui Israel şi a Bisericii. Astfel, din tradiţia ortodoxă, nu rezultă în nici un fel opinia (de obicei eronată) că în afara hotarelor Bisericii există doar revelaţia naturală, iar în sânul Bisericii cea supranaturală. Orice formă de revelaţie şi orice stadiu al ei, în afara şi în lăuntrul hotarelor Bisericii, este în acelaşi timp naturală şi supranaturală.

* * *

Prin prisma premiselor de mai sus, în ceea ce priveşte relaţia dintre Dumnezeire şi făptură, se poate înţelege uşor ce sens şi ce poziţie au în învăţătura dogmatică aşa numitele argumente despre existenţa lui Dumnezeu. Şi în acest caz, din cauza blocării în disputa despre revelaţia naturală şi cea supranaturală, dogmatiştii mai noi se problematizează peste măsură, neştiind unde să plaseze aceste argumente despre existenţa lui Dumnezeu; unii, în timp ce în multe puncte au vădite şi serioase influenţe scolastice, le discută în mod filosofic[8],

---

[7] Nu este deloc paradoxală opinia conform căreia omul ancestral sau simplu, izbăvit de instinctele egocentrice şi de stăpânire ale barbariei „civilizate", are o simţire mai curată a prezenţei dumnezeieşti în creaţie şi în istorie. Chiar dacă civilizatul crede exact contrariul, omul primitiv este mai puţin idolatru; el nu divinizează, de pildă, pământul pentru folosul propriu, vrând să-l uzurpe din cauza dominaţiei egocentrice.

[8] În acest fel, ele sunt numite dovezi şi nu argumente, de vreme ce nu acordă o certificare ştiinţifică pentru existenţa lui Dumnezeu. Ei însă nu au observat că Sfântul Ioan Damaschinul vorbeste despre argumente şi nu despre dovezi. De asemenea, le judecă pe baza legii formale şi în mod corect de altfel le consideră primire a celui căutat (petitio principii). Se poate înţelege foarte uşor că aceşti teologi nu urmează tradiţia patristică, din moment ce încearcă cu nelinişte să armonizeze şi să valorifice Revelaţia naturală şi supranaturală, ca două lucruri separate şi diferite.

şi de multe ori le aşază la marginea preocupărilor[9], în timp ce alţii, având păreri confuze despre apofatismul ortodox şi considerând drept inutilă teologia naturală a iluminiştilor, le exclud complet din expunerea învăţăturii dogmatice[10]. Şi se poate întreba cineva de ce Părinţii ortodocşi, la fel ca şi Sfântul Ioan Damaschinul, nu le-au exclus în acelaşi mod. La aceşti teologi mai noi există în mod evident opinii eronate în ceea ce priveşte relaţia dintre Dumnezeire şi creaţie, dintre revelaţia naturală şi supranaturală.

În întreaga tradiţie biblică şi patristică observăm de multe ori că se vorbeşte prin aceste argumente despre existenţa lui Dumnezeu, în special prin argumentul teleologic şi cel cosmologic[11]. Doar menţionarea acestor două argumente este

---

9 Este clasic cazul lui Christos Androutsos. Vezi *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Atena p. 34-39.

10 Din nefericire şi Ioannis Karmiris în *Dogmatica* sa rezumativă nu face nici o referire la aceste argumente.

11 Vezi în mod caracteristic *Psalmi* 18,1: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria». *Evrei* 3, 4: «Căci orice casă e zidită de către cineva, iar Ziditorul a toate este Dumnezeu». Sfântul Grigorie Teologul, *Al doilea cuvânt teologic*, 6 PG 36, 32CD: «Că Dumnezeu este, şi că este cauza făcătoare şi susţinătoare a tuturor împreună, ne învaţă privirea şi legea (ordinea) naturii. Privirea, îndreptându-se spre cele văzute şi armonios stabilite şi totodată în mişcare şi ca să spun aşa, mişcate şi purtate în chip nemişcat, deduce din cele văzute şi astfel rânduite pe Autorul lor. Căci cum s-ar fi produs şi ar subzista acest întreg, dacă nu le-ar fi dat şi nu le-ar susţine împreună Dumnezeu?» (trad. de Pr. Dumitru Stăniloae în Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, Ed. Anastasia 1993). Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 1, 3 PG 94, 796D-797A: «Cine este acela care a orânduit cele cereşti şi cele pământeşti, toate cele din aer şi toate cele din apă, dar mai vârtos, cele dinaintea acestora, cerul, pământul, aerul, natura focului şi a apei? Cine le-a amestecat şi le-a împărţit pe acestea? Cine este acela care le-a pus în mişcare şi conduce mersul lor neîncetat şi neîmpiedicat? Nu este oare făuritorul lor acela care a pus în toate o lege, potrivit căreia totul se conduce şi se guvernează?». În textele biblice şi patristice se pot întâlni, în principal, argumentul cosmologic şi cel teleologic. Primul porneşte de la principiul că orice lucru care nu este de sine existent, în calitate de obiect cauzat îşi primeşte cauza din altă parte după un lanţ al cauzelor şi efectelor; astfel, după o necesitate logică suntem conduşi spre un principiu cauzator necauzat al tuturor. Astfel lumea care este ca un edificiu îşi are cauza existenţei sale în afara spaţiului său. De altfel, argumentul teleologic,

capabilă să preseze pe orice dogmatist, încât fără nici o ezitare să le clasifice în cuprinsul dogmaticii sale. Dar atunci când cineva este iniţiat în teologia ortodoxă, sesizează imediat că poziţia acestor două argumente în interiorul întregii învăţături de credinţă nu poate fi izolată în nici un mod şi examinată propriu-zis. Aceste argumente constituie pur şi simplu o formă de cunoaştere care se leagă indisolubil şi funcţional de conţinutul şi stadiile teognosiei. Iar aceasta se întâmplă pentru că există acea indestructibilă unitate a fizicului cu metafizicul, a revelaţiei naturale cu cea supranaturală. Pentru psalmist de pildă, «cerurile spun slava lui Dumnezeu» - pentru mulţi alţii nu spun nimic -, iar aceasta este în acelaşi timp revelaţie naturală şi supranaturală[12]. Toată această încâlceală a problemei este creată de distrugerea unităţii de mai sus a fizicului şi metafizicului, drept care teologul rătăcit are tendinţa de a insista când asupra revelaţiei naturale, când asupra celei supranaturale, luptându-se din răsputeri să determine hotarele

---

semnalând, în principiu, existenţa ordinii şi a scopului în lume, conduce la necesitatea logică ca o anumită minte (raţiune) să fi introdus această ordine şi că aceasta nu poate fi întâmplătoare. Argumentele psihologic, istoric şi moral cu greu pot fi localizate în textele biblice şi patristice; doar prin anumite erminii indirecte ar putea cineva să localizeze aceste argumente, care sunt construcţii logice ale dogmatiştilor mai noi. Negreşit însă, este de neconceput argumentul ontologic în textele tradiţiei ortodoxe. Acest argument este consecinţa caracteristică a premiselor teologiei scolastice. Vezi şi Jurgen Moltaman, *Trinitat und Reich Gottes*, Munchen 1980, p. 27-28, Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris 1977, p. 186-196.

[12] Chiar şi orice simţire a prezenţei dumnezeieşti, sau a aşa-numitului «logos seminal», în afara hotarelor strict delimitate ale Bisericii lui Israel şi a lui Hristos, prin premisele teologiei patristice în ceea ce priveşte relaţia dintre Dumnezeu şi creaţie, nu poate să fie considerată doar ca revelaţie naturală. Dacă se face o asemenea considerare, atunci este respinsă şi relaţia dintre Dumnezeu şi creaţie, fiinţă şi nefiinţă, aşa cum o determină şi o exprimă teologia patristică. Oricine se teme ca nu cumva eventual o asemenea opinie să relativizeze Revelaţia din sânul Bisericii, cu siguranţă este captivul unor modele ne-ortodoxe. Deoarece în acest caz se întâmplă exact contrariul; este cu neputinţă să se realizeze această Revelaţie istorică (supranaturală) în sânurile Bisericii într-un mod absolut şi particular, dacă nu este adevărată premisa relaţiei de mai sus dintre Dumnezeu şi creaţie, fiinţă şi nefiinţă, astfel încât întreaga creaţie să depindă de Dumnezeu în ceea ce priveşte existenţa şi evoluţia ei.

autonome ale fiecăreia în mod separat. Această metodă se află însă în afara liniei patristice şi desigur în opoziţie cu teologia ortodoxă. De aceea, şi în spaţiul teologiei mai noi a dogmatiştilor argumentele se contestă, se acceptă până la un punct, sunt considerate doar suporturi filosofice, sunt excluse, şi în final nu-şi pot găsi locul în cadrele învăţăturii dogmatice, în timp ce, în operele patristice, şi în cea a Sfântul Ioan Damaschinul, ele deţin o poziţie de la sine înţeleasă şi incontestabilă. Probabil că această încâlceală mai recentă nu ar fi avut mare însemnătate la o primă vedere, dacă nu s-ar fi datorat denaturării principiului de bază în ceea ce priveşte relaţia dintre dumnezeire şi creaţie, fiinţă şi nefiinţă. Tocmai de aceea, dogmatica mai recentă are datoria de a insista şi de a lămuri cât mai bine punctul critic de mai sus.

Când se face această clarificare, se distinge imediat şi precis diferenţa radicală, de pildă între silogism, pe baza argumentului cosmologic care se întâlneşte în **Epistola către Evrei**, şi a silogismului similar, care se poate citi în lucrările iluministului Voltaire. În argumentul biblic se spune că fiecare casă îşi are ziditorul ei, prin urmare acelaşi lucru e valabil şi pentru cosmos. Pentru Voltaire este incredibilă de la un capăt la altul afirmaţia că un ceas şi o casă nu au nici un ziditor, la fel este absurdă afirmaţia care-l neagă pe Dumnezeu drept creator al cosmosului. Aceste două puncte de vedere[13], atât cel al textului biblic, cât şi cel al lui Voltaire, sunt facsimiluri şi s-ar putea spune că exprimă acelaşi adevăr. Un ermineut mult mai atent ar putea susţine că Voltaire se află în acord cu opinia biblică până la un anumit punct. Toate aceste opinii sunt în mod sigur eronate. Voltaire se raportează la revelaţia naturală, respingând-o pe cea istorică, fără a pune la îndoială învăţătura ortodoxă despre legătura neîntreruptă şi organică dintre revelaţia naturală şi cea istorică. Această legătură nu poate fi pusă în paralel nici cu revelaţia

[13] Vezi *Evrei* 3, 4 şi Voltaire, *Dialoques et anecdoates philosophiques*, Paris 1955, p. 138-139: «je crois une cause admirable quand je vois des effets admirables. Dieu me garde de ressembler `a ce fou qui disait qu' une horloge ne prouve point un horloger, qu'une maison ne prouve point un architecte...».

naturală autonomizată, nici cu teoria despre cele două revelaţii, cea naturală şi cea istorică, pe două planuri separate. De aceea, învăţătura ortodoxă nu se conciliază deloc cu o revelaţie naturală autonomă, nici nu consideră că până la un anumit punct este de acord cu ea. Pur şi simplu ea constituie o învăţătură şi o experienţiere, care desigur că au valoarea lor atât timp cât sunt interpretate prin prisma învăţăturii ortodoxe. Prin urmare, şi această revelaţie naturală a lui Voltaire, când există şi cât există, este în acelaşi timp naturală şi istorică (supranaturală). În ceea ce priveşte revelaţia naturală în accepţiunea de mai sus, teologia ortodoxă nu are nici o obiecţie, în timp ce respinge interpretarea filosofică aşa cum a fost ea adoptată de iluminişti.

În acest fel se poate înţelege foarte uşor din ce considerente scriitorii biblici şi Părinţii adoptă cu mare libertate argumentul cosmologic şi teleologic, în timp ce nu ar putea face acelaşi lucru şi cu cel ontologic al teologiei scolastice. Primele două argumente, foarte dese în textele biblice şi patristice, constituie rodul practicilor silogistice care se nasc şi se maturizează în interiorul unei experienţe a evenimentelor. Şi în acest caz, al revelaţiei, formulările silogistice ale acestor argumente sunt indisolubil legate de evenimentele istoriei dumnezeieştii iconomii. Dimpotrivă, argumentul ontologic despre existenţa lui Dumnezeu nu poate avea succes în spaţiul teologiei ortodoxe. Şi aceasta se întâmplă deoarece concepţia lui este cu totul şi pur teoretică. Este foarte cunoscut că argumentul de mai sus, pe care l-a susţinut cu pasiune, în principiu, Anselm de Canterbury, se sprijină pe realism (realismus), adică pe universalia[14]. Orice noţiune generală nu constituie o simplă reprezentare a minţii, ea are în mod necesar o acoperire reală. Prin urmare, atâta vreme cât mintea are în

[14] Acestea sunt noţiunile generale care în opinia scolasticilor realişti au în mod necesar o acoperire reală în afara minţii. Cu alte cuvinte, nu sunt reprezentări abstracte ale cugetării. În principiu, W. Occam a pus sub semnul întrebării realismul, în timpul secolului XIV, în perioada de decădere a scolasticismului, prin teoria nominalismului. Noţiunile generale, după nominalism, nu sunt lucruri, aşa cum susţin realiştii, ci doar simple nume care exprimă reprezentativ una sau mai multe pliuri ale realităţii. Vezi Nikolaos A. Matsoukas, *Protestantismul*, Tesalonic 1978, p. 9-15.

interiorul ei reprezentarea unei ființe superioare şi desăvârşite, această ființă există în mod necesar şi în realitate[15]. Acest argument al teologiei scolastice nu constituie doar o practică silogistică independentă, ci baza sistemului teologic al scolasticismului. Altfel spus, în timp ce Sfântul Ioan Damaschinul, în Prologul **Expunerii exacte a credinței ortodoxe**, aşează drept principiu incognoscibilitatea Ființei Dumnezeieşti, în teologia scolastică a realiştilor se pun bazele unui conceptualism[16]. Formarea metodei dialectice în spațiul occidental a venit mult mai târziu, după cum am văzut în mod amănunțit în primul volum al **Dogmaticii**, în deplină opoziție cu dubla metodologie a Părinților Ortodocşi din Răsărit. Calea probată şi experimentată a Părinților ortodocşi constituie baza şi premisa teologiei ştiințifice, în timp ce metoda scolastică este unitară şi conceptuală. Exact aceasta este şi diferența dintre incognoscibilitatea Ființei Dumnezeieşti şi a cunoaşterii lui Dumnezeu prin intermediul argumentului ontologic. Cu alte cuvinte, este o diferență care îşi are premisele în erminia analoagă a relației dintre dumnezeire şi creație, ființă şi neființă. Şi în acest caz, în teologie totul depinde de erminia pe care dogmatistul o dă acestei participări a neființei la Ființă. Acest punct însă va fi dezvoltat în mod detaliat în capitolele următoare.

---

15 Monahul Gaunilo a respins în mod categoric logica argumentului ontologic prin următoarea glumă: altceva este să se gândească cineva că are în buzunarul său 100 de taleri, şi altceva să îi aibă. Totuşi, Anselm a răspuns foarte simplu şi cu absolută siguranță principiului realismului: «Dacă cea mai desăvârşită ființă pe care o gândim există în minte, atunci ea există şi în realitate». Mai târziu, Kant în *Critica Rațiunii pure*, în paralel cu alte argumente despre existența lui Dumnezeu, a spulberat în principal argumentul ontologic. Despre premisele filosofiei kantiene am vorbit pe larg în primul volum al *Dogmaticii*.

16 Este nevoie să subliniez că aici vorbesc despre scolasticismul Evului Mediu. Independent de relațiile organice de la sine înțelese dintre scolasticism şi teologia occidentală contemporană (catolică şi protestantă), căutările teologice contemporane ale Occidentului în spațiul cercetării istorice, al mişcării ecumenice şi al schimbării sociale, are să prezinte o varietate şi o mulțime de reconsiderări. Oriunde voi considera necesar, în cadrul unei cărți de Dogmatică, voi face referire la anumite puncte oportune.

2. Teofaniile (θεοφανειες) în istoria lui Israel şi a Bisericii

Manifestările dumnezeieşti (Teofaniile) în creaţie şi în istorie înseamnă revelaţia lui Dumnezeu şi marchează în acelaşi timp distincţia dintre Creator şi creatură, Fiinţă şi nefiinţă, necreat şi creat. Totuşi, semnalarea acestei diferenţe dă măsura şi gradul apropierii Fiinţei după participare şi după teognosie. Cu alte cuvinte, teofaniile creează neîncetat relaţii între Fiinţă şi nefiinţă, într-un mod dinamic şi progresiv. De aceea, Revelaţia este înţeleasă corect doar prin intermediul teofaniilor continue în creaţie şi în istorie. În acest fel istoria, în evenimentele concrete şi în întregul ei, devine istoria dumnezeieştii iconomii. Dumnezeu cel după fire şi în mod necesar inaccesibil devine accesibil în ceea ce priveşte lucrările Sale prin intermediul acestor teofanii. Prin urmare, revelaţia nu poate fi înţeleasă în contururi standardizate şi statice. Ea este ceva istoric, dinamic şi viu, care se realizează în spaţiul neîntreruptelor teofanii. Astfel Dumnezeu, deşi este incognoscibil după Fiinţa Lui (din moment ce este necreat şi stabileşte o legătură cu realităţile create), devine cognoscibil în mod dinamic după lucrări. Iar aceasta este numai lucrarea teofaniilor, care, în acest mod, devin punţi sau verigi care pun în legătură dumnezeirea cu creaţia.

Prin urmare, lucrările dumnezeieşti nemijlocite şi lucrările realităţii create coexistă într-o ţesătură de energii şi lucrări, unde revelaţia lui Dumnezeu, ca obârşie a lui *a fi* şi îmbunătăţire a acestui *a fi*, se realizează în mersul însuşi al istoriei şi al întregii realităţi universale. Istoria, creaţia, simbolurile şi orice cunoaştere constituie drumul unic al acestei revelaţii. Doar prin prisma celor de mai sus, Sfânta Scriptură, atât Vechiul cât şi Noul Testament, se poate înţelege nu doar ca o colecţie a unor cărţi sfinte, ci ca trunchiul viu al unei tradiţii istorice care se integrează organic într-o tradiţie istorică mai mare pe care o numim în mod obişnuit Sfânta Tradiţie. Totuşi, în final, tradiţia este una, iar istoria dumnezeieştii iconomii este marcată de viaţă, cunoaştere şi de acţiunea continuelor teofanii.

Teologia ortodoxă în învățătura ei dogmatică pornește de la începutul creației[17]. Mai exact, creația însăși se datorează unei arătări a lui Dumnezeu, adică unei teofanii. Întreaga istorie a Vechiului Testament se scrie prin intermediul teofaniilor. Și această istorie este momentul inițial al istoriei dumnezeiești iconomii. Creație, paradis, cădere, consecințe dramatice, alegerea poporului făgăduinței, strămutări, exoduri, războaie, trimiși, prooroci, preoți, împărați, toate defilează într-un mers istoric în care se manifestă Dumnezeul cel viu și al comuniunii. Patriarhul Avraam este cel care găzduiește pe Însăși Sfânta Treime. Apare Mântuitorul Însuși, se manifestă Dumnezeu Însuși la cotitura semnificativă și hotărâtoare a istoriei dumnezeiești iconomii[18]. Eusebiu al Cezareei își începe istoria cu izbânzile «Îngerului Marelui Sfat». Acest Înger este Logosul Însuși în starea Sa neîntrupată, care-l conduce pe

---

17 Liturghia este o continuă teofanie în repetare în care după trimiterea Sfântului Duh în Cinstitele Daruri credincioșii văd „lumina cea adevărată" și gustă viața și teognosia. Rugăciunea Anaforalei amintește toată istoria Dumnezeiești iconomii începând de la creație. „Tu din neființă la ființă ne-ai ridicat și nu Te-ai depărtat, toate făcându-le până ce ne-ai suit la cer, și ne-ai dăruit împărăția Ta ce va să fie... Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri, ce sunt puse înainte". Vezi descrierea Dumnezeiești Liturghii a Sfântului Ioan Hrisostom în lucrarea lui Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. I, p. 289-315.

18 Eusebiu al Cezareei, *Despre viața fericitului împărat Constantin*, 3, 53 PG 20, 1116B: „Acolo Mântuitorul Însuși, împreună cu doi îngeri, S-a arătat pe sine lui Avraam în mod palpabil; acolo a început Dumnezeu să se arate oamenilor". Este cunoscut că modul corect de reprezentare al Sfintei Treimi după iconografia ortodoxă este raportarea la teofania legată de filoxenia lui Avraam. Modelul care îl iconizează pe Dumnezeu Tatăl ca bătrân, pe Fiul ca bărbat în floarea vârstei și lângă ei pe Sfântul Duh, a fost adoptat după căderea Constantinopolului prin influența stilului artistic occidental. În acest caz iconografia ortodoxă exprimând excelent învățătura dogmatică a Bisericii răsăritene, prin modelul de mai sus învață (nu doar pe neștiutorii de carte) că Sfânta Treime este dumnezeirea care se manifestă în relațiile istorice, și desigur de la începutul istoriei dumnezeiești iconomii. Așa cum ne informează Eusebiu, Constantin cel Mare, adresându-se lui Macarie al Palestinei și celorlalți episcopi, îi îndeamnă să zidească biserică la stejarul lui Mamvri în cunoscuta așezare, unde a avut loc filoxenia celor trei bărbați de către Avraam. Prin urmare, Hristos are o preistorie. Iar în această împrejurare a fost El însuși la filoxenie ca Logos neîntrupat.

Israel, şi scrie istoria. Acest Logos a fost văzut de Avraam în timpul găzduirii celor trei bărbaţi la stejarul lui Mamvri[19]. Teofaniile nu sunt altceva decât manifestări ale Sfintei Treimi prin intermediul Logosului neîntrupat.

Dumnezeul Triadic, în timpul dramaticului exod al lui Israel din Egipt, este prezent în nor[20]. Este «Îngerul Marelui Sfat» şi vorbeşte cu aleşii Săi prin intermediul unor legături variate. Unora li se descoperă în nor, în vise şi vedenii, în timp ce lui Moise îi vorbeşte «gură către gură»[21]. Totuşi, şi Moise vede slava dumnezeiască în hotare mărginite. Niciodată nu este anulată diferenţa radicală dintre Creator şi creatură. Varietatea aceasta a simbolurilor sensibile şi a multor moduri ale teofaniilor - şi comunicarea «gură către gură» este tot simbolică - descoperă stăpânirea fără limite a lui Dumnezeu în creaţie şi în istorie, şi în acelaşi timp bogăţia harismelor cu care sunt înzestrate sutele de purtători ai harului în vederea întâlnirii lui Dumnezeu. Nicăieri nu există uniformitate determinantă a stăpânirii şi a libertăţii omului, chiar şi a lui Dumnezeu Însuşi (aşa cum eventual şi-ar închipui-o omul). Cu alte cuvinte această neuniformitate, adică varietatea, introduce în interiorul legii naturale şi istorice, o alta, pe «cea dumnezeiască». Este caracteristic faptul că proorocul Ilie nu L-a văzut pe Dumnezeu nici în vijelie, nici în cutremur, nici în foc, ci L-a văzut în «adierea de vânt»[22]. Vechiul Testament, în conformitate cu erminia patristică, consemnează faptul că întreaga creaţie şi întreaga istorie formează o unică teofanie; şi desele teofanii concrete menţionate în revelaţia istorică a lui Israel nu sunt altceva decât drumul acesta unic al comunicării lui Dumnezeu cu omul, de fiecare dată când omul îl

---

[19] *Geneza* 18, 1-21

[20] Sfântul Grigorie Teologul, *Despre Teofanii*, PG 36, 313AB: "Iarăşi întunericul se risipeşte, iarăşi lumina există, iarăşi iadul cade peste Egipt, iarăşi Israel prin stâlpi de foc este luminat". Cuvintele Sfântul Grigorie sunt extrem de caracteristice. Teofaniile sunt o sărbătoare care constituie o repetare a evenimentului însuşi care a avut loc în timpul dramaticului exod al lui Israel; acum se întâmplă din nou acelaşi lucru prin acelaşi Dumnezeu.

[21] *Numeri* 12, 4-8.

[22] III *Împăraţi* 19, 11-13.

uită. Aşadar, Dumnezeul Cel inaccesibil devine în mod direct accesibil în ceea ce priveşte slava Sa, şi aceasta se întâmplă doar aşa cum se potriveşte creaturii, prin intermediul zidirii şi al istoriei, adică prin arătarea lui Dumnezeu prin intermediul teofaniilor.

Teofaniile care conţin revelaţia în interiorul istoriei nu au fost negate atunci nici chiar de mulţimea ereticilor. Putem urmări linia ortodoxă chiar şi în texte eretice sau contestabile, aşa cum este «Marea expunere» a arienilor de la Sinodul din Antiohia din 344. Şi în aceasta se aminteşte protoistoria lui Hristos. Hristos Însuşi, desigur ca Logos neîntrupat, S-a manifestat prin Sine în mod personal (αυτοπροσώπως) şi a dat Legea, a vorbit prin profeţi şi în ultima fază a acestei perioade S-a înomenit pentru mântuirea tuturor oamenilor[23]. Negreşit este vorba despre acelaşi climat ecclesial unde, în interiorul unei varietăţi a diferenţelor şi excluderilor, trăiesc şi se mişcă toţi teologii. Creaţia, alegerea poporului făgăduinţei, Legea, profeţii şi Hristos sunt înţeleşi în aceeaşi dimensiune istorică. Totuşi, trebuie accentuat în mod special faptul că această unitate istorică se constituie prin acţiunea Sfintei Treimi. În orice fază a mersului istoric, în protoistorie, ca şi-n istorie, Însuşi Dumnezeul Triadic este Cel Care realizează propria Sa manifestarea[24]. Erminia de mai sus a teologiei, pe care o îmbrăţişează în totalitate şi istoriografia bisericească, aruncă o lumină nouă asupra evenimentelor biblice ale Vechiului Testament, care în acest mod nu pot fi autonomizate[25].

---

[23] Socrate, *Istoria bisericească*, 2, 19 PG 67, 229B: «Care şi de cei doisprezece patriarhi ai legii în mod personal a fost văzut, şi a grăit prin prooroci, şi în cele din urmă S-a întrupat, şi L-a arătat pe Tatăl Său omenirii întregi».

[24] Sfântul Iustin Martirul a formulat deja aceasta într-un mod minunat. Vezi *Dialogul cu iudeul Tryfon*, 11 PG 6,4 97A: «Nici nu va fi vreodată, o Tryfon, vreun alt Dumnezeu şi nici nu a fost altul din veci, i-am zis eu, afară de Cel ce a făcut şi a orânduit acest univers. Şi ceva mai mult, noi nu socotim că Dumnezeul nostru este unul, iar al vostru altul, ci El este Unul şi Acelaşi, Care a scos pe părinţii voştri din Egipt...».

[25] Mai multe amănunte în legătură cu istoricii bisericeşti vezi N. A. Matsoukas, *Ortodoxie şi erezie*, p. 41-65. Cu toate că polemica teologiei ortodoxe împotriva iudaismului a fost totdeauna în prim-plan (desigur uneori puternică şi dură), teologii nu au căzut în cursa de a respinge Vechiul Testament, sau în cea a unei erminii eclectice. Dimpotrivă, ei au

Evreii au luat de la început învăţătura corectă şi aceeaşi practică pentru dumnezeieştile Taine. Totuşi, nu sunt doar profeţii cei care au vorbit de Hristos înainte de a se arăta printre oameni. Însuşi Avraam, strămoşul evreilor, a fost învrednicit să devină martor ocular al arătării lui Dumnezeu Însuşi. Şi desigur, a avut marea cinste să devină «găzduitorul» Acestuia[26]. Nu doar teologia patristică accentuează identitatea celor două Testamente, ci şi istoriografia bisericească este de acord cu aceasta. Istoricii au avut o asemenea percepţie a evenimentelor dumnezeieşti încât au înregistrat din perspectivă teologică mersul revelaţiei într-o continuitate neîntreruptă a spaţiului biblic şi a celui bisericesc. În acest punct se poate observa foarte uşor că unitatea istorică nu se găseşte doar în cadrul evenimentelor Vechiului Testament, ci şi în cadrul

---

preluat toate elementele Vechiului Testament, apoi au proiectat propria perspectivă ermineutică şi au adoptat latura istorică a fiecărei prezenţe dumnezeieşti, astfel încât să vadă istoria în relaţia ei organică cu realitatea inteligibilă. În acest caz nu este promovată doar litera sau doar duhul. O asemenea poziţie înseamnă vitalitate şi realism. Pe de altă parte teologia, prin aceeaşi libertate şi metodă, a adoptat elementele culturale ale elenismului. După W. Bauer acest eveniment cuprinde o contradicţie. În mod evident Bauer, captiv al analizelor sale istorico-filologice parţiale, pierde simţul istoriei creştinismului primar şi al celui ulterior. Astfel, oricâte lucruri corecte şi înţelepte ar consemna în aceste analize, nu poate să înţeleagă „filosofia" primilor teologi. De aceea crede că tot ceea ce precede ca idee iudaică sau greacă şi este opus faţă de viaţa Bisericii, constituie şi adevărul primordial, astfel încât să preceadă erezia şi să urmeze ortodoxia. De asemenea, în opinia lui, elementele iudaice şi greceşti ar constitui în Creştinism o contradicţie. Dar el nu sesizează deloc perspectiva generală pe care o au deja primii autori ai textelor Noului Testament şi teologii ulteriori: creştinismul ca Revelaţie, în mod independent de o formă sau alta a sa, în comunităţile concrete ale creştinismului primar, este înţeles ca un trunchi istoric viu care porneşte de foarte departe, de la Avraam (căruia I s-a revelat Cuvântul Însuşi), şi chiar mai departe. Vezi W. Bauer, *Rechtglaubigkeit und ketzerei im altesten Christentum*, p. 7-34, 204.

[26] Sozomen, *Istoria bisericească*, 1, 1 PG 67, 853A-856A: «Evreii, pe de-o parte, fără credinţă fiind, cu adevărat mijlocind cele dumnezeieşti, dintru început ei le primesc [pe acestea], iar pe cele despre venirea lui Hristos, înainte de a se împlini, le află prin profeţi. Însă, pe de altă parte, Avraam, care le este începător de neam şi [primul] circumscris, se învredniceşte a fi văzător direct şi găzduitor al Fiului lui Dumnezeu».

evenimentelor agitatei vieți a poporului făgăduinței. Şi în istoria lui este căutată matca originară. Nu sunt doar profeții cei care au dat sens istoriei poporului; însuşi strămoşul lui şi chiar primele evenimente descoperă caracterul unic şi unitar al acestei istorii, în care Fiul lui Dumnezeu îşi face apariția şi devine conducătorul oricărei înfruntări hotărâtoare a poporului. În acest fel, unitatea acestei istorii constituie începutul istoriei ulterioare, care consemnează luptele şi nevoințele Bisericii. Iar Fiul Însuşi este structura şi centrul istoriei. Iar evenimentul principal şi primordial este arătarea slavei Sale transfigurate.

* * *

Aici aş dori să fac o observație. Cunosc anumite păreri neclare şi confuze, precum şi destule prejudecăți în rândul admiratorilor, dar şi în rândul opozanților cercetării biblice contemporane. Nu doar opozanții, ci şi unii admiratori cred că pozițiile teologiei patristice ortodoxe vin în opoziție cu constatările cercetării istorico-critice contemporane. Este vorba despre o teribilă înşelare care provine din ignorarea premiselor teologiei ortodoxe. Desigur, în realitate se întâmplă exact contrariul. Pentru că după teologia patristică, cărțile sfinte ale Vechiului şi Noului Testament sunt pur şi simplu comentarii ale unei istorii vii şi neîntrerupte; nu litera sau episodul istoric nud dețin locul primordial, ci duhul şi semnificația. În acest fel este posibil să existe o multitudine de izvoare ale textelor, şi textele să se afle chiar la o distanță de secole unele de altele, fără ca aceasta să însemne că nu au puncte de bază comune şi nu exprimă atmosfera mediului unei istorii vii. De altfel, aceasta o ştie în mod conştient oricare scriitor sfânt, compilator şi culegător al izvoarelor textelor. El face însă acest comentariu al istoriei. Astăzi cercetarea istorico-critică ne lămureşte foarte bine în privința sectoarele particulare printr-o analiză amănunțită. Însă analiza de ansamblu este lucrarea exegezei şi a teologiei. Cu toate acestea, interpretările greşite şi cumplita înşelare provin de la anumite premise ale problematicii occidentale, aşa cum de exemplu a fost (într-o anumită măsură în ramurile religioase), şi încă este, inspirația

după literă a textelor sfinte. Însă teologia ortodoxă nu are o asemenea problemă sau altele asemănătoare. În final, personal tare mă minunez când aud că se vorbeşte despre texte biblice şi patristice care se află la distanţe de secole şi cu siguranţă conţin deosebiri, şi nu există deloc bănuiala sau intuiţia că aceste texte oricum contemporane au puncte de bază comune. În ultimă analiză, teologia este interesată mai mult de punctele comune decât de cele particulare. Voi menţiona doar un punct de bază pe care-l observ în fiecare text biblic şi patristic: credinciosul promovează un singur lucru, fie că vede slava dumnezeirii, fie teofaniile, fie lumina (cea adevărată), fie energiile necreate, anume că revelaţia este teofanie, vedere a lui Dumnezeu în interiorul contururilor istorice.

În acest punct trebuie accentuat faptul că, încercând să înţelegem erminia teologică a teofaniilor, nu acordăm importanţă problemei dacă Logosul Îl descoperă pe Tatăl sau pe Sfânta Treime, şi aceasta pentru că teologia ortodoxă ar considera în principiu o asemenea problematică sau scolastică ca fiind nepotrivită, ba chiar şi inadmisibilă, de vreme ce monarhia (Tatăl este principiul şi cauza), pe de o parte, şi identitatea de Fiinţă a Persoanelor, pe de alta, nu îngăduie o asemenea separare. De câte ori se observă în textele patristice că se acordă importanţă unor aspecte de acest fel într-o anumită latură a revelaţiei, aceasta este o tactică pedagogică, fără a se tăgădui principiul lor solid despre neîmpărţirea şi deofiinţimea Sfintei Treimi. Cu alte cuvinte, când Logosul Îl revelează pe Tatăl, revelează în mod necesar pe Sfânta Treime. Şi atunci când este revelată Treimea, se revelează Tatăl. Prin urmare teologia, în liniile sale generale, nu a văzut în această temă nici o problematică în ceea ce priveşte fiinţa dogmei. În acest caz teologia a văzut în Vechiul Testament două lucruri de bază: pe de o parte monarhia lui Dumnezeu, aşa cum de altfel este şi spiritul iudaismului, iar pe de alta Logosul, care prin teofanii Îl revelează pe Tatăl şi Treimea[27].

[27] Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 41, 212C si 225A: «Căci Treimea este vestită în mod duhovnicesc ca monarhie ».

În principiu se clarifică într-un mod foarte satisfăcător faptul că dogma treimică nu este în esență o lămurire conceptuală a termenilor sau o teoretizare filosofică a Dumnezeului biblic. Ea se naşte ca experiență în interiorul hotarelor istoriei biblice, unde, în timp ce stăpâneşte monarhia, teofaniile revelează puterea şi voința lui Dumnezeu şi totodată întăresc pe purtătorii harismelor şi tot poporul prin această putere dumnezeiască care le manifestă. Pe de o parte, se poate observa monarhia inaccesibilă, iar pe de alta, manifestarea nemijlocită a voii dumnezeieşti şi a puterii făcătoare de viață şi întăritoare. Dumnezeul cel inaccesibil rămânând Unul, devine accesibil istoric[28]. Astfel, continuarea în acest mers istoric, totdeauna conform erminiei teologice, este înomenirea Cuvântului. Prin urmare, în interiorul parcursului istoric se poate vedea revelarea dumnezeieştii iconomii şi, în consecință, prezența iconomică a Sfintei Treimi în evenimentele istorice. În acest caz, istoria oglindeşte Treimea şi prezența Dumnezeului monarh (Tatăl) şi a Logosului care creează prin Duhul lui Dumnezeu însăşi comunitatea poporului făgăduinței, aşa cum în faza următoare, prin înomenirea Lui va crea comunitatea Bisericii prin trimiterea Sfântului Duh.

Oricine cercetează din perspectivă istorică naşterea dogmei treimice, are datoria de a porni de la această manifestare istorică a teofaniilor, totdeauna în conformitate cu erminia patristică, pentru că atât teologia, cât şi istoriografia, pornesc de la această conştiință istorică a primei comunități creştine, pentru a vedea în teofaniile Vechiului Testament pe Logosul Însuşi, pe care creştinii L-au cunoscut ca întrupat în experiența lor, aşa cum este exprimat acest lucru în tradiție şi în cult[29]. În interiorul aceleiaşi avanscene neîntrerupte istoric

---

[28] Prin limbajul teologic ulterior, am putea spune că teofaniile istorice ale Dumnezeului Triadic, prin intermediul Cuvântului promovează în mod caracteristic monarhia Tatălui. Această erminie teologică este în mod clar opusă dogmei Filioque.

[29] În foarte frumoasa şi exhaustiva descriere pe care o face W. Zimmerli despre «îngerul lui Iahve», accentuează cu hotărâre evenimentul impresionant din perspectiva teologiei patristice pe care fireşte cercetătorul străin o ignoră cu desăvârşire, că în Vechiul Testament, îngerul este trimis când de Iahve, când este chiar Iahve. (Vezi W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlic*

domneşte monarhia lui Dumnezeu Tatăl şi rolul revelator al Logosului. În acest caz există o linie comună pe care o urmează teologia şi istoriografia, iar într-o anumită măsură chiar şi ereticii. Impresionează faptul că o mulţime de teologi din diferite epoci şi şcoli nu părăsesc această linie comună care constituie baza teologiei şi a iconomiei. Sfântul Iustin Martirul, Teofil din Antiohia, Sfântul Irineu al Lyonului, Ippolit, Clement Alexandrinul, Origen, Sfântul Athanasie cel Mare, Eusebiu de Cezareea şi istoricii ulteriori, "Marea expunere", Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Grigorie al Nyssei, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Damaschinul şi Sfântul Grigorie Palama, pentru a nu menţiona şi alţii, pornesc în principiu de la această premisă de bază a teofaniilor şi a întrupării Cuvântului[30]. Nu este posibil să nu se

---

Theologie (trad. gr. de B. Stoiannos), Atena 1981, p. 90-91. În acest caz Sfinţii Părinţi au spus că îngerul este Iahve, iar Iahve este Cuvântul (Logosul).

[30] Sfântul Iustin, *Apologia I*, 63, 7-12 PG 6, 424C: «Cuvintele pe care le-am arătat mai sus sunt o dovadă că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu şi trimisul lui, Care – fiind mai întâi Cuvântul lui, Care S-a manifestat când sub forma focului, când ca o imagine netrupească, iar acum prin voinţa lui Dumnezeu, făcându-se om pentru mântuirea neamului omenesc – a suferit şi a pătimit toate chinurile câte demonii au uneltit să fie lucrate împotriva Lui de către iudeii cei fără de minte". *Dialogul cu iudeul Tryfon*, PG 6, 613C: «O, prieteni, vă voi da şi o altă mărturie din Scriptură, şi anume aceea că, mai înainte de toate cele create, Dumnezeu a născut din El un principiu şi o putere oarecare Raţională, care se mai numeşte de către Duhul Sfânt şi Slavă a Domnului, alteori Fiu, alteori Înţelepciune, alteori Înger, alteori Dumnezeu, alteori Domn şi Cuvânt, şi alteori se numeşte pe Sine Conducător Arhistrateg, atunci când s-a arătat în chip de om lui Iosua Navi. Căci întotdeauna El îşi are numirea după felul cum slujeşte voinţei ¡ ărinteşti şi din aceea că este născut din Tatăl prin voinţă. Oare un astfel de lucru nu vedem că se întâmplă şi în noi înşine?». Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, 2, 10 PG 6, 1064C-1065: «Acesta deci fiind Duh al lui Dumnezeu şi Început şi Înţelepciune şi Putere a Celui Prea Înalt, S-a pogorât în profeţi şi prin ei vorbea despre facerea lumii şi despre toate celelalte». Eusebiu, *Istoria Bisericească*, PG 20, 57 AB 80BC: „ Într-adevăr, Avraam s-a îndreptat în urma credinţei în Cuvântul lui Dumnezeu, în Hristos, Cel care i s-a arătat, părăsind închinarea la idolii strămoşilor săi şi la rătăcirile vieţii lui de până atunci, mărturisind că există un singur Dumnezeu peste toate...». Sf Atanasie cel Mare, *Împotriva Arienilor*, 3, 14 PG 26, 49C-352AB: «Uneori, arătându-se un înger, cel ce l-a văzut a auzit

glasul lui Dumnezeu, cum s-a întâmplat din rug. Şi a chemat Dumnezeu pe Moise din rug zicând: „Eu sunt Dumnezeul Părinţilor tăi, Dumnezeul lui Avraam şi Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov". Dar îngerul nu era Dumnezeul lui Avraam. Ci cel ce grăia în înger era Dumnezeu. Căci precum în stâlpul de nor şi în cort grăia lui Moise Dumnezeu, aşa şi în îngeri se arată grăind Dumnezeu. Aşa grăia Dumnezeu şi lui Navi, prin îngeri. Dar cele ce le grăia Dumnezeu e vădit că le grăia prin Cuvântul, şi nu prin altul». Sfântul Grigorie Teologul, *Al doilea cuvânt teologic*, 2-3 PG 36, 28A-29AB: «... Dar când l-am privit acolo, de-abia am văzut spatele lui Dumnezeu, şi aceasta (am văzut-o) fiind eu acoperit de piatră, sau de Cuvântul întrupat pentru noi... . Deci aşa vei teologhisi chiar de eşti un Moise şi „Dumnezeu pentru Faraon", chiar dacă ajungi ca Pavel până la al treilea cer şi auzi „cuvinte de negrăit"...» . Vezi de asemenea, *Al doilea cuvânt teologic*, 10 PG 36, 49 CD1. Aici se spune că Ilie, Isaia şi Iezechil erau văzători ai slavei dumnezeieşti. *Al patrulea cuvânt teologic*, 19 PG 36, 128B: «Iar numirile ce se referă la iconomie sunt: Dumnezeu fie al mântuirii, fie al răzbunărilor, fie al păcii, fie al dreptăţii, fie al lui Avraam şi Isac şi Iacov şi al întregului Israel cel duhovnicesc şi Dumnezeul Celui ce vede». Sf Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu şi iconomia Fiului lui Dumnezeu*, PG 90, 1137CD: «Precum înainte de venirea văzută şi în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea spiritual la Patriarhi şi la Prooroci preînchipuind tainele venirii lui, tot aşa şi după această sosire, vine nu numai în cei ce sunt încă prunci nutrindu-i duhovniceşte şi ducându-i spre viaţa desăvârşirii cea după Dumnezeu, ci şi în cei desăvârşiţi, desemnându-le de mai înainte, în chip ascuns forma venirii Lui viitoare ca într-o icoană. Precum cuvintele Legii şi ale Proorocilor, fiind înainte mergătoarele venirii Lui în trup, călăuzea sufletele la Hristos, la fel Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat, ridicat întru slavă, s-a făcut însuşi înaintemergătorul venirii Sale duhovniceşti, călăuzind sufletele prin propriile sale cuvinte, spre primirea luminoasei Sale veniri dumnezeieşti . Această venire o înfăptuieşte El pururi preschimbând prin virtuţi pe cei vrednici din trup în duh, dar o va înfăptui şi la sfârşitul veacului descoperind în chip vădit cele ce erau mai înainte ascunse tuturor» (trad. de Pr. Dumitru Stăniloae în Filocalia rom. Vol. II). Sfântul Irineu al Lyonului, *Combaterea şi răsturnarea gnozei celei cu nume mincinos*, 4, 5 PG 7, 985BC: «Şi a crezut Avraam lui Dumnezeu şi i s-a socotit lui ca dreptate; [a crezut] mai întâi că este Creatorul cerului şi al pământului şi Singurul Dumnezeu, apoi că va înmulţi sămânţa lui ca stelele cerului. Acesta este lucrul spus de Pavel: ca luminătorii în lume Pe drept aşadar, părăsindu-şi înrudirea pământească, el a urmat Cuvântului, înstrăinându-se pe sine, ca împreună cu Cuvântul să petreacă... . Pe drept şi Apostolii trăgându-se din Avraam, şi-au lăsat corabia şi tatăl şi au urmat Cuvântului. Deci şi noi, pe drept, având această credinţă a lui Avraam, ridicând crucea, după cum Isaac a ridicat lemnele, să-I urmăm...». Ipolit, *Împotriva tuturor ereziilor*, 10, 33 PG 16, 3447B – 3451B: «Acesta numai din fiinţă a fost născut, căci fiinţa Lui este Însuşi

Tatăl, din Care este născut... şi Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul Cel Întâi Născut, glasul purtător de lumină cel mai înainte de Luceafăr, toate le conduce. Apoi, oamenii cei drepţi devin prietenii lui Dumnezeu; aceştia sunt numiţi prooroci pentru că arată viitorul..., [adică] pe Însuşi Cuvântul pe care Tatăl L-a trimis mai apoi..., pe Acesta L-am cunoscut când a luat trup din fecioară». Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, 8 PG 8, 329A: «Astfel, şi acest Mare Strateg al nostru, Logosul, Stăpânitorul tuturor, pe cei mânaţi de Lege către El, povăţuiţi spre schimbarea robiei, a înşelării şi a înlănţuirii lor cu liniştirea patimilor sufleteşti, îi duce cu pace la vieţuirea în sfântă armonie». Origen, *Cuvânt despre Ieremia*, PG 13, 349A. «Căci [El] era cu Moise, era cu Isaia şi cu fiecare dintre Sfinţi. Căci cum ar fi putut aceia să grăiască cuvântul lui Dumnezeu Cuvântului lui Dumnezeu, dacă El nu ar fi fost cu ei? Aceste lucruri e necesar să le cunoaştem noi, cei din Biserică, cei care-L dorim pe Cel ce Însuşi este Dumnezeul Legii şi al Evangheliei, pe Hristos Însuşi, şi atunci şi acum întru toţi vecii». Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomie*, 2 PG 29, 609AB: «Tu nu încetezi, cu toate că nu ai existenţă prin sine, să pomeneşti, o ateule, pe Cel ce există cu adevărat, pe Izvorul vieţii, pe Cel care dăruieşte fiinţă tututor celor care există. Tu Îl numeşti pe Cel care a aflat sălaş Luişi şi partener de dialog cuvenit veşniciei pe slujitorul Său Moise în timpul întâlnirii cu el, El fiind însăşi existenţa? Căci Eu sunt, zice, Cel ce este. Şi unor vorbe ca acestea nimic nu se opune, din gura Domnului fiind spuse. Deci nici acela nu i se opune care are pe inima sa aşternut vălul iudaic, atunci când se citeşte Moise. Căci este scris că s-a arătat lui Moise îngerul Domnului în rugul aprins. Îngerul de atunci i-a pus înainte istorisirea Scripturii, iar Dumnezeu a ridicat glasul Său, căci a spus, zice, lui Moise: Eu sunt Dumnezeul părintelui tău Avraam; şi peste puţin iarăşi: Eu sunt Cel Ce Este! Cine este Acesta [care este] şi Înger şi Dumnezeu? Dar despre cine am învăţat noi că poartă numele Îngerul sfatului celui mare? Mi se pare că nu mai trebuie şi altele pentru dovedire, căci iubitorilor de Hristos le este de ajuns şi numai amintirea, iar celor care sunt incurabili nici un folos nu le va fi din mulţimea celor spuse». Sfântul Grigorie al Nyssei, *Despre Viaţa lui Moise*, PG 44, 321A: «Căci s-a împărtăşit 40 de zile şi tot atâtea nopţi de acea viaţă dumnezeiască în întuneric, aflându-se afară chiar şi de legile firii». Şi 332C: «Şi chiar dacă s-ar aprinde lumina într-un oarecare tufiş mărăcinos, aşa cum este luminat şi sufletul proorocului, nici acest lucru nu este fără de folos în ceea ce căutăm. Căci Dumnezeu este adevărul, iar adevărul este lumina...». Sfântul Grigorie Palama, *Lista absurdităţilor ce rezultă din premisele filosofului Varlaam*, 12, Ediţia P. Hristou în seria Scrieri Grigorie Palama, vol. 1, Tesalonic 1962, p. 666: «Însă, în primul rând Dumnezeu îşi atribuie această numire; acest glas al Bisericii a fost trecut cu vederea de acela (Varlaam); iar când Dumnezeu i s-a arătat lui Moise, nu i-a spus „eu sunt fiinţa (οὐσία)", ci i-a spus „Eu sunt Cel Ce Este (ὁ ὤν)"; căci nu este din fiinţă Cel Ce Este, ci fiinţa este din Cel Ce Este; aşadar, acest „Cel Ce Este (ὁ ὤν)" cuprinde în Sine întreaga existenţă (τὸ εἶναι)». Sfântul Grigorie

remarce unitatea acestei linii în interiorul unei bogate varietăți a diferitelor tendințe teologice şi, uneori, a abaterilor de la tradiția Bisericii Ortodoxe. Aici trebuie să se accentueze în mod special faptul că această linie comună nu urmăreşte doar erminia dogmei trinitare ca piatră de temelie a Hristologiei şi Ecclesiologiei, ci deopotrivă de mult, dinamica caracterului istoric al Revelației într-o continuitate organică şi indestructibilă. Doar prin acest caracter, teologii şi istoricii pot separa Ortodoxia de erezie. Adresându-se iudeilor şi elinilor, teologii istorici doreau să le demonstreze că învățătura şi viața nu au doar rădăcini istorice contemporane cu aceştia, ci provin dintr-o foarte îndepărtată vechime. Rădăcinile sunt localizate atât în matca ancestrală a iudaismului, cât şi în matca însăşi a elenismului, din moment ce suveranitatea Cuvântului neîntrupat, descoperindu-se în istoria poporului făgăduinței, nu se limitează doar la aceste hotare istorice, ci se extinde asupra întregii istorii. La fel şi rădăcinile ereziilor au o origine îndepărtată. Căderea din comunitate nu se întâmplă doar într-o epocă concretă, ci s-a întâmplat în oricare altă epocă, când poporul nu s-a conformat evenimentelor istorice ale teofaniilor. În fața iudeilor, elinilor şi intelectualilor eretici, teologia şi mai cu seamă istoriografia promovează caracterul istoric al teofaniilor şi al întrupării Cuvântului urmând neîntrerupta linie a unui mers istoric unitar.

* * *

Desăvârşirea dinamică şi progresivă a creației şi a istoriei prin lucrările dumnezeieşti revelatoare prezintă schema

---

Palama, *Antireticul împotriva lui Achindin*, 3, 16, 59, Ediția L. Kontoianni-B. Fanourgaki în seria P. Hristou, Scrieri Grigorie Palama, vol. 3, Tesalonic 1970, p. 206: «Că noi despre Dumnezeire nu am vorbit nicidecum la început, însă în întâmpinarea celui care defaimă orice arătare a lui Dumnezeu şi acea lumină, am alcătuit câteva cuvinte doveditoare, preamărind covârşirea acelei lumini dumnezeieşti...». Aici Sfântul Grigorie Palama identifică într-un mod inexprimabil teofania cu vederea luminii necreate. În acelaşi timp, scriind un studiu teologic, promovând raționi antieretice, sfântul nu face nimic altceva decât să-L laude pe dătătorul de lumină Dumnezeu. S-ar putea spune despre acesta că prezintă o indestructibilă relație între teologia ştiințifică şi cea harismatică.

elucidată a dumnezeieştii iconomii. Nu există nici o schemă statică şi nedesăvârşită anterioară (Vechiul Testament, de pildă) şi nici o schemă statică (Noul Testament, de pildă), unde într-o fază Dumnezeu se revelează nedesăvârşit, iar în alta desăvârşit. O asemenea opinie, din punctul de vedere al teologiei ortodoxe, este total greşită şi înşelătoare. Dumnezeu Însuşi se revelează în creaţie şi în istorie de la început, iar mersul progresiv spre desăvârşire se realizează doar prin participarea la revelaţia dumnezeiască. Aşadar, există o înaintare unde, pas cu pas, prin lucrările lui Dumnezeu Însuşi, se realizează progresiv o mişcare desăvârşitoare. În acest fel, fiecare fază anterioară îşi are modelul (τύπος) şi esenţa unite în mod organic. Vechiul Testament ca istorie a unui popor, preînchipuie Noul Testament ca istorie a unui (nou) popor şi participă în mod necesar la lucrările revelatoare ale Dumnezeului Triadic. Noul Testament preînchipuie şi, în acelaşi timp, participă cu necesitate la lucrările (ενέργειες) revelatoare care acum (în perioada Bisericii) sunt legate de prezenţa întrupată a Cuvântului.

Astfel, experierea revelaţiei, în toate fazele ei, reprezintă istoria teofaniilor şi participarea la ele. Şi în spaţiul Bisericii Cuvântului întrupat, a lui Hristos, teofaniile sunt cele care determină viaţa, inspiraţia dumnezeiască, teognosia mântuitoare şi sfârşitul istoriei. Este vorba despre transfigurarea continuă a lumii şi a vieţii în interiorul unei lumi care se află sub stăpânirea diavolului. Relaţia Dumnezeu-lume în această revelaţie nu se sprijină pe nici o bază etică sau juridică, ci în principiu pe întâlnirea nemijlocită şi pe spaţiul comunitar şi interpersonal în care se săvârşeşte o transfigurare a vieţii şi desăvârşirea. Revelaţia nu promite şi nici nu oferă o lume statică, etică, juridică, standardizată şi osificată, ci o înaintare dureros creatoare şi transfiguratoare. Doar în acest fel poate cineva înţelege sensul dogmei trinitare şi poate deţine experierea vieţii unei asemenea învăţături. În acelaşi timp, el înţelege şi sensul termenilor filosofici ulteriori pe care i-a consacrat teologia şi hotărârile Sinoadelor ecumenice pentru formularea dogmei trinitare. Astfel, monoteismul triadic nu este altceva decât unul şi unicul Dumnezeu, singurul izvor şi

singura cauză, care, prin arătarea prin intermediul teofaniilor, are o relație nemijlocită cu evenimentele istorice și naturale. Dimpotrivă, monoteismul antitriadic taie punțile nemijlocite între Dumnezeu și lume, reglând relația nu în hotarele Vieții și ale desăvârșirii, ci în scheme standardizate etice și juridice. Monoteismul Vechiului Testament este Triadic, în conformitate cu teologia ortodoxă. Iar aceasta se dovedește prin teofaniile care creează nu doar coduri etice și legea - poruncile lui Dumnezeu ajung asemenea coduri sărace prin răstălmăciri și apostazie -, ci, prin excelență, comunitate a vieții, unde jocul se desfășoară între viață și moarte, nestricăciune și stricăciune, înălțare și neantizare, desăvârșire și eșec. În plus, în această relație nemijlocită dintre Dumnezeul cel de viață făcător și făptură, se poate înțelege taina înomenirii Cuvântului, așa cum o vom vedea mai târziu în hristologie.

Prin urmare, atât teofaniile Vechiului Testament cât și cele ale Noului Testament se găsesc pe aceeași înaintare și linie istorică și au aceeași bază treimică, din moment ce prin intermediul acestora se petrece nu doar istoria dar și relația interpersonală și nemijlocită dintre Dumnezeu și creație. O etapă se leagă în mod organic de cealaltă și, în același timp, Dumnezeu Însuși creează relația de mai sus în fiecare etapă. Cuvântul (Logosul) este axa atât în Vechiul cât și în Noul Testament. Purtătorii de haruri văd duhovnicește slava Lui, fie că s-ar afla într-o perioadă, fie în alta[31]. Astfel, evenimentele centrale ale fiecărei perioade le susține și le stăpânește același Cuvânt. În Noul Testament evenimente centrale sunt Crucea și Învierea, care-și primesc caracterul istoric grație înomenirii. Toate încep de la mormântul gol[32], dar istoria își are originile

---

[31] *Ioan* 12, 40-41: «A orbit ochii lor și a împietrit inima lor, ca să nu vadă cu ochii și să nu înțeleagă cu inima și ca nu cumva să se întoarcă și Eu să-I vindec. Acestea a zis Isaia când a văzut slava Lui și a grăit despre El». *II Corinteni* 3, 9-10: «Căci de a avut parte de slavă slujirea care aduce osânda, cu mult mai mult prisosește în slavă slujirea dreptății. Și nici măcar nu este slăvit ceea ce era slăvit în această privință, față de slava cea covârșitoare».

[32] E. Lohse, *Grundriss der neutestamentlichen* Teologie (trad. gr. de S. Agouridis), Atena 1980, p. 76; vezi și Hans Fr. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, în vol. Tradition und leben, Tubingen 1960, p. 109-113.

foarte departe, în activitatea Logosului neîntrupat, drept care ajunge printr-o absolută continuitate la evenimentele prezenței Sale întrupate. Orice răstălmăcire a premiselor şi a urmărilor Revelației în teorie şi în practică conduce la o concepție statică şi tipizată despre mântuire şi desăvârşire.

Doar în acest fel se poate înțelege uşor din ce considerente Părinții Bisericii Ortodoxe în linii şi localizări generale au avut un manifest spiritul universal, în timp ce astăzi, în multe focare de teologi ortodocşi, se observă o extremă şi stearpă exclusivitate. În cuvinte mai simple, se poate spune că în timp ce Părinții ortodocşi de atunci se luptau cu falsificatori periculoşi în interiorul propriei lor case, nu ezitau să accentueze universalitatea, generalitatea şi globalitatea creştinismului. Sfinții Părinți nu concepeau Biserica Ortodoxă în hotare stricte, blocate, şi drept o comunitate în care Dumnezeul Triadic[33] activează în mod exclusiv. Dacă ar fi acceptat o asemenea opinie a unei brutale exclusivități, trebuia să fie negate relația dintre ființă şi neființă şi activitatea lui Dumnezeu în creație şi în istorie prin intermediul teofaniilor. Astăzi, dimpotrivă, în focarele de teologi mai sus amintite, pentru că şi-au însuşit viziunea occidentală scolastică a staticității, standardizării şi ordinii juridice, se observă fenomenul unei neclintite exclusivități. Istoria este circumscrisă în hotare înguste şi tinde să fie identificată cu cadrele istorice ale Bisericii Ortodoxe. Dar rădăcinile adevărului dumnezeiesc, adică a dumnezeieştii iluminări, sunt extinse în toată realitatea istorică. Dumnezeul treimic este stăpânitorul întregii creații şi al întregii istorii. Aceasta reiese din «filosofia» schemei biblice şi

[33]Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvânt la înmormântarea tatălui*, PG 35, 992B: «Acela şi înaintea palatului nostru era [tot] al nostru; căci ne inspira şi nouă modul acesta [de existență]. Căci, sunt mulți dintre ai noştri care nu sunt împreună cu noi, cei pe care viața îi înstrăinează de trupul comunității, şi la fel, mulți din afară se apropie de noi, cei care prin felul credinței ajung [ai noştri], şi care se roagă să fie învredniciți de numele de creştin, având fapte». Eusebiu , *Istoria bisericească* 1, 2 PG 20, 61B: «Aşadar Cuvântul cel dumnezeisc exista înainte de orice, şi unora Se şi arăta chiar dacă nu tuturora...". La întrebarea de ce n-a fost propovăduit altă dată printre neamuri şi la toți oamenii aşa cum se face astăzi, iată ce lămurire s-ar putea aduce...». Vezi, de asemenea, şi 65A.

teologice. Însă, despre acestea vom vorbi mai pe larg în capitolul despre Ecclesiologie.

Totuşi, «atitudinea exclusivistă», bolnavă a unei părţi a teologiei ortodoxe, imobilizată în tendinţe raţionaliste, pietiste şi apologetice ale religiozităţii şi scolasticii apusene, face anumite concesii faţă de lume şi problemele contemporane, folosindu-se de pasaje din Sfântul Scriptură şi din Sfântul Părinţi, care vorbesc despre revelaţia naturală şi în principal de opinia Sfântul Iustin Martirul despre «logosul spermatic», şi aceasta cu destule reţineri şi precauţiuni. Dar, după cum uşor se poate înţelege din cele de mai sus, această tactică este oricum greşită. În primul rând, nu s-a făcut niciodată considerarea lumii şi a istoriei din perspectivă teologică; nici nu se poate face pe baza unei colecţii de pasaje. Apoi, chiar Sfântul Iustin Martirul îşi sprijină întreaga sa metoda apologetică, în faţa iudeilor şi elinilor, doar pe faptul că în istorie îşi face simţită prezenţa Logosul neîntrupat. **Dialogul cu iudeul Trifon** este foarte convingător în ceea ce priveşte afirmaţia de mai sus. Aşadar, Logosul guvernează universul şi istoria, iar această guvernare impune dependenţa de Sfânta Treime a firii şi a istoriei. Astfel, punţile spre lumea iudaică şi elenică nu se realizează prin «logosul spermatic» şi în mod simplist prin valoarea pedagogică a Legii, ci prin prezenţa neîntrupată a Logosului şi cu atât mai mult acum prin înomenire şi prin clădirea în istorie a trupului Bisericii lui Hristos. «Logosul spermatic», de pildă, constituie doar o erminie particulară a unui cadru general, care clarifică pe deplin mersul istoric al neamurilor şi al poporului făgăduinţei. Cu alte cuvinte, înrudirea lumii iudaice şi a neamurilor cu viaţa şi conţinutul Bisericii înainte, acum şi totdeauna se sprijină şi se fundamentează prin excelenţă pe evenimentul prezenţei neîntrupate şi întrupate a Cuvântului în zidire şi în istorie.

În acest caz are o mare însemnătate caracterul istoric al teofaniilor şi al întrupării Cuvântului. După teologia ortodoxă, realitatea naturală şi cea istorică menţin în grad absolut firescul, element obiectiv şi măsurabil, în timp ce toate aceste dimensiuni sunt încărcate de o semnificaţie «metafizică» specială. Toţi cei care văd istoria biblică şi bisericească «în

mod idealist» sau doar «metafizic», cu siguranţă nu pot înţelege caracterul ei dublu. Paradoxal este că în acest fel este văzută nu doar de gruparea intelectualilor, dar şi de cea a teologilor ortodocşi. Astfel, cei din a doua categorie intensifică doar o nemişcare, în timp ce intelectualii, prin perspectiva pe care o au asupra lucrurilor, doresc să descrie evenimente celeste, şi în final, neputând să le descrie sau să le accepte, sau le resping ca fiind «metafizice», sau le consideră «mituri». Totuşi ei nu se întreabă niciodată dacă este licit şi un lucru de la sine înţeles, faptul separării istoriei şi a mitului, a lucrului şi a semnificaţiei.

3. Unitatea în trei ipostasuri

Teologia şi iconomia îşi au rădăcinile şi premisele în dogma Sfintei Treimi. Teologul localizează iconomia în principiu în teofanii. În acestea, pe de o parte este semnalată existenţa lui Dumnezeu ca Fiinţă inaccesibilă, care rămâne necunoscut, inexprimabil şi care se cunoaşte prin Sine, iar pe de alta apare limpede şi clară activitatea lui Dumnezeu în creaţie şi în istorie. Am văzut mai înainte că în istoria teofaniilor, membrii comunităţii istorice (fie că este Israel, fie Biserica Cuvântului întrupat) văd Cuvântul. «Văzătorii» de Dumnezeu fac istoria şi, în acelaşi timp, au conştiinţa că această iconomie în interiorul istoriei este determinată de către teologie. În această situaţie nu se impune nici o prelucrare teologică «sistematică» astfel încât să putem vorbi despre teologie şi iconomie. Acest lucru este vizibil şi la sfinţii scriitori ai textelor biblice şi la teologii şi istoricii ulteriori, la care istoria dumnezeieştii iconomii, de la creaţie şi de la chemarea lui Avraam până la martorii care au văzut cu ochii şi au auzit cu urechile lor adevărul, este marcată de evenimente care se leagă de vederea slavei dumnezeieşti. Această vedere îi face pe Părinţii şi teologii ulteriori să fie într-un anume fel martori oculari, aşa cum patriarhii şi proorocii vedeau Logosul neîntrupat, iar Apostolii pe Cel întrupat. Vederea slavei dumnezeieşti este neîntreruptă până la punctul Ω (omega) al

desfăşurării istoriei şi creaţiei. Iar această istorie a dumnezeieştii iconomii, în mod categoric sau de la sine înţeles, se leagă organic de teologie, ca experienţă şi învăţătură propriu-zisă a dumnezeirii triadice.

Sfântul Iustin Martirul de pildă, în timp ce în **Apologia Întâi** şi în **Dialog cu iudeul Trifon** este clar în ceea ce priveşte istoria dumnezeieştii iconomii prin intermediul Cuvântului neîntrupat şi întrupat, ar putea fi considerat fie premergător al lui Arie, fie în rândul celor care nu separă teologia de iconomie, vorbind despre originea Logosului, «în voinţa lui Dumnezeu»[34]. Acest lucru este însă înşelător, şi în acest caz o cercetare istorico-dogmatică se impune a fi foarte atentă. Pentru că, dacă adoptăm o asemenea opinie despre Sfântul Iustin Martirul, nu facem nimic altceva decât să judecăm în mod anacronic şi prin prisma unei teologii a secolelor IV şi V cu termenii constituiţi, care au fost decretaţi pentru nevoile concrete ale acelei epoci. Cu alte cuvinte, când Sfântul Iustin Martirul vorbeşte despre «voinţa lui Dumnezeu», în mod sigur nu înţelege ceea ce înţelegea Arie, ci faptul că iconomia lui Dumnezeu se face prin voinţa dumnezeiască. Aici distincţia dintre teologie şi iconomie se face în mod iconic şi totodată «primitiv» şi firesc, nu în modul sistematic al secolelor al IV-lea şi al V-lea[35]. Pe de altă parte, Sfântul Irineu al Lyonului, subtilul teolog şi scriitor antieretic, accentuează cu insistenţă aproximativ în acelaşi mod «primitiv» istoria dumnezeieştii

---

[34] Sfântul Iustin Martirul, *Apologia I*, 23 PG 6, 364AB: «Iisus Hristos singur este propriu-zis Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul Său, Primul Său Născut şi Puterea Sa, şi S-a făcut om prin voinţa Sa, învăţându-ne acestea în vederea schimbării şi ridicării neamului omenesc».

[35] Nicolaos A. Matsoukas, *Naşterea şi fiinţa dogmei ortodoxe*, p. 94-95. După Gheorghios Martzelos în perioada pre-niceeană mai mult Apologeţii şi Alexandrinii, mai puţin însă Sfântul Irineu, considerând relaţiile veşnice ale Persoanelor Sfintei Treimi în cadrul iconomiei şi numindu-L pe Fiul nu doar „Cuvânt", „Înţelepciune", şi „Putere", ci şi „lucrare" a Tatălui, au creat premise periculoase pentru o erminie greşită şi confuzie a teologiei şi iconomiei. Sigur această observaţie este foarte corectă. Doar că o tendinţă ulterioară cu alte problematici face această erminie greşită, în timp ce teologia Apologeţilor şi a Alexandrinilor era interesată să sublinieze alt lucru. Vezi Gheorghios D. Martzelos, *Fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu după Sf. Vasile cel Mare*, Tesalonic 1984, p. 22-24.

iconomii de la Avraam şi în continuare, aşa cum am văzut mai înainte, şi în acelaşi timp consideră de la sine înţeleasă distincţia dintre teologie şi iconomie. Nu se dezlănţuise încă problematica distincţiei teoretice între veşnica Treime, în ceea ce priveşte relaţiile Persoanelor în sine, şi iconomie, în ceea ce priveşte mersul şi etapele dumnezeieştii iconomii. Faptul că mai târziu o asemenea teologie a apologeţilor, de pildă, va fi interpretată şi parainterpretată, aceasta în nici un caz nu constituie o problemă a acestei teologii, ci a interpreţilor şi a celor care o răstălmăcesc. Totuşi, la acest punct trebuie să fie semnalat cu hotărâre că primii teologi, adică cei ai perioadei pre-niceene, continuau în teologia lor gândirea asupra semnificaţiei istorice a teofaniilor biblice şi cele ale Bisericii. Nu pătrunsese încă necesitatea determinării relaţiei veşnice a Persoanelor Sfintei Treimi prin termeni filosofici, din moment ce nu se menţiona provocarea învăţăturii eretice analoage. Exact din acest motiv, se impune la acest punct multă atenţie, din perspectivă dogmatică şi istorico-dogmatică.

Aceeaşi atenţie se impune şi în ceea ce priveşte erminia monarhianismului, care se află în legătură cu învăţătura despre subordonarea Fiului (subordinatio) faţă de Persoana lui Dumnezeu Tatăl. Dumnezeul treimic, aşa cum iconic este descris în teofanii şi în primele forme ale tradiţiei bisericeşti, nu primeşte vreun loc în reprezentările aşa-numiţilor monarhianişti, modalişti şi dinamici[36]. De la început Roma devine epicentrul monarhianismului, pe la sfârşitul secolului al II-lea şi până pe la 250. Monarhianiştii dinamici susţin că Cuvântul este doar o forţă a lui Dumnezeu Tatăl, în timp ce modaliştii spun că este un mod de revelare al unuia şi aceluiaşi Dumnezeu. Principalii reprezentanţi ai monarhianismului dinamic sunt Teodot schiteul şi Teodot trapezitul, precum şi Pavel de Samosata. Principalii exponenţi ai monarhianismului modalist sunt Sabelie, Noetos şi Praxeas.

---

[36] Numirea de monarhianism şi monarhieni este fixată de către Tertulian. Monarhieni i-a numit pe aceia care au acceptat că Logosul nu este un ipostas sau persoană particulară, ci doar o faţă (aspect) a singurului Dumnezeu. Vezi Tertulian, *Adversus Praxeam* 27, 2 PL 2, 190ABC.

După cum este lesne de înțeles, monarhianiștii resping și Hristologia. După monarhianiștii dinamici Iisus, Fiul Fecioarei Maria, este un om comun în care locuiește după botez «duhul lui Dumnezeu» ca putere. Fierbinte susținător al acestei învățături a devenit Pavel de Samosata, care pe la 260 a fost episcopul Antiohiei. Învățătura lui este categorică în ceea ce privește antitriadicitatea. Există un singur Dumnezeu Tatăl, Iar Cuvântul este puterea lui impersonală[37]. Astfel ajunge să admită dogma adopțiunii. Iisus este om și este adoptat de Dumnezeu Tatăl prin intermediul puterii dumnezeiești[38]. Prin urmare, Cuvântul (Logosul) ca simplă putere nu are ipostas, aparținând, însă, în întregime Tatălui[39].

De altfel, monarhianismul a pretins o soluționare diferită a dogmei treimice. În acest caz, Hristologia urmează o altă traiectorie. Iisus Hristos nu este om simplu și comun în care locuiește puterea dumnezeiască, ci prezența întrupată a uneia și aceleiași Dumnezeiri. În acest fel se trage foarte ușor concluzia că unul și același Dumnezeu este Cel care pătimește. Din această concluzie se formează așa-numitul paterpasianism, iar Iisus Hristos se numește *Fiu-tată*. Cu alte cuvinte, după monarhianismul modalist putem spune Tată, Fiu și Duh Sfânt, dar niciodată nu putem înțelege trei ipostasuri separate. Este

---

37 Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 42, 13AB: «Iar acesta spune că Dumnezeu Tatăl și Fiul și Sfântul Duh [sunt] un Dumnezeu [fiecare]..., că Fiul lui Dumnezeu nu este ipostaziat, ci în Dumnezeu Însuși..., că Cuvântul a venit și S-a sălășluit în omul Iisus ființial..., că Unul este Dumnezeu Tatăl, și Fiul Lui este în El precum cuvântul în om... însă, zice, venind Cuvântul a lucrat singur și S-a înălțat la Tatăl».

38 A. Harnack, *Dogmengeschichte*, Tubigen 1922, p. 156-157.

39 Se poate înțelege foarte ușor din ce motiv mai târziu termenul „omoousios" (ὁμοούσιος), care a fost consacrat în Alexandria despre Fiul, ca a doua Persoană a Sfintei Treimi, era suspect și primejdios antiohienilor, de vreme ce le amintea de gândirea lui Pavel de Samosata, care a fost condamnat de un sinod al episcopilor din Antiohia, în 268-269. Monarhianistul dinamic Teodot curelarul, care a activat în Roma, a fost condamnat pe la sfârșitul sec. II de către episcopul Victor al Romei. Totuși ambele partide ale monarhianismului au fost condamnate irevocabil de către Biserică. Adepții lor au fost considerați nebotezați. De aceea al 19-lea canon al Sinodului I Ecumenic decretează rebotezarea pentru adepții lui Pavel de Samosata, iar canonul al 7-lea al Sinodului II Ecumenic o precizează pentru sabelieni.

vorba de trei numiri ale aceluiaşi lucru, adică ale unei singure Divinităţi[40]. Dumnezeul cel Unul primeşte trei măşti diferite ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt. În mod concret, cel mai vehement monarhianist modalist, Sabelie fixează şi stadiile acestei dramatice reprezentări: ca Tată, Dumnezeu se manifestă prin actul creaţiei şi prin darea Legii; ca Fiu, prin întrupare şi înălţare; ca Duh Sfânt, prin dăruirea harului în sânurile Bisericii. Deci în monarhianism, fie în cel dinamic, fie în cel modalist, există negarea caracterului teofaniilor, aşa cum deja le interpretaseră apologeţii încă din secolul al II-lea. Altfel spus, monarhianismul neagă modul iconic şi «primitiv» al distincţiei dintre teologie şi iconomie, între Dumnezeul inaccesibil şi manifestările Lui în istorie. Tocmai de aceea, în timp ce teofaniile sunt baza dogmei treimice, monarhianismul ca eveniment istoric, este antitreimic şi îşi are rădăcinile mai mult în matricea iudaică a devierilor eretice[41].

Prin urmare, aşa-numita schemă a subordonării[42] Fiului în relaţie cu Tatăl, pe care au adoptat-o pe la sfârşitul secolului al II-lea şi începutul secolului al III-lea teologii din Răsărit şi din Apus, între care se pare că este socotit şi Origen, trebuie să fie considerată în mod sigur şi prin prisma polemicii sau a răspunsului faţă de monarhianism, iar nu ca învăţătură eretică a deviaţiei ariene. În mod sigur, o asemenea erminie care vede o deviaţie eretică provine doar din faptul că se priveşte prin prisma unei terminologii teologice ulterioare[43]. Însă, scopul monarhianiştilor a fost atunci unul singur: să salveze în gândirea teologică ipostasul de sine stătător al Cuvântului aşa cum l-a prezentat Evanghelistul Ioan în

---

[40] Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 42, 1052B.

[41] Nikos A. Matsoukas, *Ortodoxie şi erezie*, p. 68.

[42] Vezi şi *I Corinteni* 15, 28: «Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci şi Fiul Însuşi Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toţi».

[43] Fireşte, nu exclude nimeni şi răstălmăcirile de atunci, dar acestea au avut un caracter diferit. O asemenea răstălmăcire se pare că a făcut-o episcopul Calist, la începutul sec. al III-lea, condamnându-l pe Ippolit ca diteist. Ultimul, respingând monarhianismul modalist, a adoptat schema subordonării. La rândul său, Ipolit a susţinut că episcopul Calist a fost monarhianist.

prologul Evangheliei sale[44]. La o ultimă analiză, această luptă avea ca obiectiv şi elucidarea tradiţiei în cadrele vieţii comunităţilor bisericeşti, care interpreta teofaniile prin schema teologiei şi a iconomiei, unde se făcea distincţia Persoanelor Sfintei Treimi. Această distincţie este centrală şi de bază în primele texte liturgice, în simboalele baptismale, din care multe au fost naturalizate în textele Noului Testament şi ale primilor scriitori bisericeşti[45]. Erminia vieţii pe de o parte şi finisarea teologică pe de alta, cu toate frământările şi antagonismele manifestate în cadrul hotarelor comunităţilor bisericeşti, arată triadicitatea Dumnezeirii, aşa cum se oglindeşte aceasta în teofanii şi în vederea duhovnicească a slavei dumnezeieşti. Exat din această cauză Treimea teofaniilor şi a vederii luminii dumnezeieşti din textele liturgice şi teologice a fost reprezentată iconic prin trei lumini. Şi în spaţiul acestei evoluţii devine vizibilă rădăcina istorică şi experimentală a dogmei treimice[46].

În timp ce viaţa tradiţiei, prin excelenţă, în spaţiul exprimării doxologice şi liturgice, anunţă continuu sensul treimic al teofaniilor, disputa monarhianismului şi a subordonării conduce gândirea teologică la distincţia între veşnica Treime şi iconomie. Înaintea Capadocienilor şi în grupul următor al

---

44 Primii, aşa cum se cunoaşte, au negat existenţa de sine a Logosului, aşanumiţii *alogoi* din Asia Mică. Pe lângă altele respingeau relatările celei de-a patra Evanghelii, considerându-l ca autor nu pe Ioan Teologul, ci pe Cerint.

45 Vezi mai cu seamă *Romani* 8, 34; *I Corinteni* 15, 3-8; *Filipeni* 2, 5-18; *I Timotei* 3, 16; *II Timotei* 2, 8; *Didahia* 7, 1; Clement, *Către Corinteni* I, 46 PG 1, 304AB. Sfântul Ignatie, *Către Efeseni* 20, 2 PG 5, 661A; *Către Tralieni* 9, 1-2 PG 5, 681B. Iustin Martirul, *Apologia I*, 13 PG 6, 345BC-348A. Sfântul Ciprian este primul care a numit mărturisirea de credinţă de la botez Simbol. Asemenea mărturisiri de credinţă, adică simboale baptismale, existau în comunităţi deja din primul secol; unele au dobândit o autoritate specială şi au constituit desigur baza pentru Simbolul Niceean şi Niceo-Constantinopolitan, al primului şi al celui de-al doilea Sinod Ecumenic. Asemenea Simboale erau în Ierusalim, în Antiohia, în Cezareea şi în alte comunităţi. Mai târziu au dominat trei Simboale: 1) Niceo-Constantinopolitan 2) Apostolic, din sec al-VI-lea, şi 3) Athanasian, probabil din sec. V sau VI. Aceste trei Simboale erau dominante în Răsărit şi Apus. Lutheranii le-au adoptat în cărţile lor simbolice. Vezi Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxde Universale*, vol. I, p. 34-104.

46 Nikolaos A. Matsoukas, *Naşterea şi fiinţa dogmei ortodoxe*, p. 74 ş.u., unde se poate găsi şi o bibliografie corespuzătoare temei.

Părinţilor, în primul rând Sfântul Athanasie cel Mare acordă o importanţă deosebită distincţiei dintre teologie şi iconomie[47]. Teologia a fost încă de la început obligată să dea un răspuns faptului că există o mişcare veşnică de sine stătătore în Treime care nu are legătură cu creaţia, ci doar cu modul de existenţă al acestei familii treimice. În acest mod se îndepărta erezia ariană care dorea ca a doua Persoană a Sfintei Treimi să fie creatură. Sfântul Athanasie cel Mare dezvoltă imediat strategia metodică bazată pe o tradiţie teologică matură. Trebuia să se facă o cercetare pe tema creaţiei. Astfel, prin „creaţiologia" (κτισιολογία) lui, prin antropologie şi prin cosmologie se trimite în mod inductiv la origine, adică la distincţia dintre teologie şi iconomie. Aceste teme aparţin însă capitolelor ce vor urma. Aici se impune o accentuare a faptului că discuţia, elucidarea şi înţelegerea teologică a dogmei treimice se puteau face numai prin distincţia de mai sus, în care se vedea deja în mod necesar că dincolo de mişcarea veşnică referitoare la modul de existenţă al fiecărui ipostas, există creaţia şi istoria dumnezeieştii iconomii. În această iconomie, fie prin teofaniile Vechiului Testament, fie prin Întrupare, se realizează manifestarea după lucrare (κατ' ενέργεια φανέρωση) a Sfintei Treimi în creaţie şi în istorie, prin intermediul Fiului.

În acest caz nu se face numai o corectă erminie a caracterului teofaniilor, ci în principal şi prin excelenţă se consemnează faptul că doar o concepţie de acest fel, sprijinită pe experienţa istorică, poate să spună cu exactitate ce este ceea ce numim Dumnezeu Triadic. Cu alte cuvinte, nu este numai cauza tuturor, ci e Dumnezeu personal, viu, comunitar şi mişcător. În acest caz concret, în conformitate cu o necesitate logică s-ar putea spune că, întrucât Dumnezeu este personal, viu, comunitar şi mişcător, El este treimic; şi, întrucât este treimic, El este personal, viu, comunitar şi mişcător. Sfânta Treime este o experiere a istoriei şi a vieţii şi, în acelaşi timp, ea dă un conţinut vieţii comunităţii, total diferit de al oricăror alte comunităţi religioase. Se poate înţelege uşor că diferenţa

[47]Gheorghios D. Martzelos, *Fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu după Sf Vasile cel Mare*, p. 24.

radicală între Ființă şi neființă, Creator şi creatură pe de o parte, şi distincția între Treimea veşnică şi iconomie pe de alta, diferențiază revelația creştină în mod radical, față de trei teze deiste paralele cu aceasta: 1. concepția animistă despre lume şi viață; 2. articularea ierarhică în realitățile istorice şi naturale ale zeilor; 3. concepția filosofică despre o dumnezeire nemişcată, noetică şi netrupească, radical diferită de realitatea sensibilă[48].

În Biserică, descrierea teoretică a veşnicelor relații ale Persoanelor Sfintei Treimi în Sine şi în relație cu istoria dumnezeieştii iconomii, nu a fost separată niciodată de viața liturgică şi doxologică. De aceea şi termenii filosofici în climat ecclesial au totdeauna un conținut «întrupat». Îndelungata lor evoluție constituie doar manifestarea unui trunchi viu care se dezvoltă în interiorul acestui mediu[49]. În final, prin teologia

---

[48] Mai multe detalii vezi în Nikos Matsoukas, *Lumea, omul şi comuniunea după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Atena 1980, p. 47 ş.u. *Istoria filosofiei*, Tesalonic 1984, p. 262 ş.u.

[49] Experiența Bisericii primare este foarte bogată, aşa cum o vedem întipărită în monumentele teologice şi liturgice. Vezi Sfântul Irineu, *Despre arătarea predicii apostolice* 3 (trad. I. Karavidopoulos, Tesalonic 1965): «Se primeşte botezul prin lăsarea păcatelor în numele lui Dumnezeu Tatăl şi al lui Iisus Hristos, al Fiului întrupat al lui Dumnezeu şi al Sfântului Duh al lui Dumnezeu» Origen şi Tertulian formează o etapă în formarea termenilor teologici pentru dezvoltarea dogmei treimice. Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt numiți de către Origen ipostasuri. Termenul latin *substantia*, care însemna după caz când ființa, când ipostas, la Tertulian primeşte prima semnificație. Vezi Origen *Împotriva lui Cels*, 8, 12, PG 11 1533BC: «Aşadar, după cum am explicat adineauri, noi ne închinăm unui singur Dumnezeu, şi anume Tatălui şi Fiului, acesta fiind motivul pentru care nu vrem să ştim de altcineva... . De aceea ne închinăm Tatălui Adevărului, precum şi Fiului, care şi El este Adevărul, întrucât din punct de vedere ipoststic, Ei formează două realități, sau două personae distincte, dar ei există, sunt una prin sfat, prin înțelegere, prin unitatea de voință, încât cine a văzut pe Fiul, care este "strălucirea slavei şi chipul ființei (ipostasului) lui Dumnezeu", acela a văzut în El pe Dumnezeu, al cărui chip este». Acceptând, de altfel, pe Fiul ca „aburul" puterii părinteşti şi ca „emanație sinceră a slavei atottiitoare" a lui Dumnezeu Tatăl, el îmbrățişează mai curând schema subordonării şi insistă asupra distincțiilor de mai sus, din cauza disputei antimonarhiene. Vezi Origen *Comentariu la Ioan*, 13, 25 PG 14, 444A: «Aşadar icoană este acesta al bunătății şi rezultat nu al Tatălui , ci al slavei acestuia şi a veşnicei lumini a acestuia, şi aburul nu al Tatălui ,

Sfântul Athanasie cel Mare şi contribuţia viguroasă a Capadocienilor se face elucidarea şi consacrarea termenilor *fiinţă* (ουσία) şi *fire* (φύσις), *persoană* (πρόσωπος) şi *ipostas* (υπόστασης). *Fiinţă* şi *fire* s-au consacrat ca noţiuni identice care semnalează una şi aceeaşi realitate comună. *Persoană*[50] şi *ipostas*, de asemenea, au fost consacrate ca noţiuni identice, care semnalează lucrul particular, particularitatea ca individualitate. Aceste consacrări în spaţiul discuţiilor teologice nu au fost de la sine înţelese, ci au urmat o îndelungată evoluţie până să primească formularea lor finală.

Veşnica relaţie a celor trei Persoane sau Ipostasuri este elucidată prin intermediul a trei premise de bază: cauza

---

ci a puterii acestuia, ci emanaţia sinceră a slavei atotţiitoare a acestuia». Vezi, de asemenea, şi 2, 10 PG 14, 141CD-144A. Tertullian, *Adversus praxeam* 2 PL, 180B: «Tres autem non statu sed gradu nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie; unius autem sustantiae et unius status et unius potestatis». Vezi şi PL 2, 187C: «...nec divisione alium, sed distinctione; quia non sit idem Pater et Filius, vel modulo alius ab alio. Praeter enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio». Mult mai târziu Augustin, mai curând fără legătură cu teologia Capadocienilor, încearcă descrierea relaţiilor din sânul Treimii pe baza funcţiunii sufletului. El subliniază, totuşi, că doar cu aproximaţie putem să înţelegem dogma treimică. Dacă observăm spune el, funcţiunile sufletului, vom constata că, deşi suntem o unitate neîmpărţită, constituim o realitate triplă care este existenţa, cunoaşterea şi voinţa. Omul însuşi este unul şi acelaşi, există şi cunoaşte şi voieşte (esse, nosse, velle); acelaşi lucru se întâmplă şi în Sfânta Treime unde în distincţia persoanelor elementul unificator este voinţa. Vezi Augustin, *Confesiuni*, 13, 11, 12PL 32, 849. În alte lucrări ale lui Augustin, foloseşte şi alte triade asemănătoare, în care elementul unificator este iubirea, aşa cum de pildă este distincţia mens, notia, amor. Vezi *De Trinitate*, 9, 12, 18 PL 42, 972. Sfântul Ioan Damaschinul, urmând tradiţia predecesorilor, utilizează asemenea imagini, preluate din funcţiunile sufletului şi ale trupului. Totuşi declară în mod categoric că există un singur principiu, care este Dumnezeu Tatăl. În acest fel consemnează faptul că, aşa cum omul are cuvânt (glas), şi Dumnezeu nu este fără de cuvânt; El îl are pe Cuvântul, dar ipostaziat şi nu fără de ipostas, aşa cum este cuvântul omului fără de ipostas. Cuvântul omului are de asemenea duh, aer, suflu; totuşi toate neipostaziate. Dumnezeu Cuvântul însă are Duhul ipostaziat al Tatălui ca suflu şi lucrare; Vezi Sfântul Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 1, 6-7 PG 94, 801C-808B.

[50] La Sabelie am văzut că noţiunea de persoană fusese folosită pentru ca să declare existenţa celor trei roluri (depreciatoare) pe care le-a jucat o singură dumnezeire în diferitele faze ale dumnezeieştii iconomii.

modului de existență al Treimii în Sine este doar Tatăl, care naşte pe Fiul şi purcede pe Duhul Sfânt. Cele trei Ipostasuri există dimpreună veşnice în manifestarea unei singure ființe. Cu alte cuvinte, există: 1. o cauză, 2. identitatea ființei (Persoanele sunt de aceeaşi ființă) şi 3. distincția ipostasurilor. Aici trebuie să se accentueze că distincția nu înseamnă împărțire după datele realității create. Aceasta se numeşte în limbaj teologic alteritate[51]. În acest fel, cauza unică, identitatea ființei şi alteritatea Persoanelor alcătuiesc Monada în trei Ipostasuri. Dumnezeul treimic este monadă pentru că există o singură cauză şi o singură ființă, şi totodată, Acest Dumnezeu este treimic după ipostasuri pentru că există alteritatea ipostasurilor. Astfel, Tatăl este nenăscut, Fiul este născut şi Sfântul

[51]Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre cele două firi în Hristos*, PG 91, 145B: «Încât despre Sfânta Treime (putem spune) că ființa este identică, existând o alteritate a persoanelor; căci o singură ființă mărturisim şi trei ipostasuri». Consacrarea termenului *omoousios* a trecut prin multe stadii şi cotituri după Sfântul Athanasie cel Mare. A existat teama de monarhianism, din moment ce în primele secole nu a fost fixată şi elucidată unitatea ființei şi alteritatea persoanelor. Astfel, după Sinodul I Ecumenic de la Niceea şi Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (325-381) s-au format patru grupări care reprezentau diferite interpretări ale lui *omoioousios*. Adepții Simbolului de la Niceea, printr-o fidelitate neprefăcută față de termenul *omoousios*, au fost susținătorii neabătuți ai teologiei athanasiene. Gruparea care l-a avut ca model şi conducător pe Eusebiu al Cezareei, a încercat să tempereze termenul şi să creeze punți de reconciliere. Eusebiu a folosit modelul: Fiul este asemenea întru toate cu Tatăl. Acest model a fost întrebuințat şi de Sfântul Chiril al Ierusalimului în *Catehezele* sale precum şi de *Makrostihos Ekthesis*. Adepții acestei soluții s-au numit omiousieni şi se apropiau de dogma lui *omoousios*, de vreme ce folosesc termenul *omiousios* (de o ființă asemănătoare) în sensul de omoousios (de aceeaşi ființă), lucru pe care l-a făcut şi Sfântul Athanasie. A treia grupare a folosit modelul „asemenea" în sens general, fără adaosuri „întru toate". Conducătorul grupării *omoi*-ştilor (asemenea) a fost Acachie din Cezareea Palestinei. În final arienii extremişti, precum Aetios, Evzonie şi Eunomie se numesc *anomoi* (neasemenea) de vreme ce nu acceptau nici o asemănare a Fiului cu Tatăl. În final omiousienii după Sinodul din 362 din Alexandria se apropie de ortodocşi. Vezi detalii în lucrarea lui Ioannis Kalogheros, *Dogma Treimică în sec. IV*, în Anuarul Universitar al Facultății de Teologie a Universității din Tesalonic, vol. 13, Tesalonic 1969, p. 320-333.

Duh purces sau proiectat*, conform Sfântul Grigorie Teologul[52]. Aceste însuşiri se numesc atribute ipostatice şi sunt netransmisibile şi necomunicabile între Persoane. Fiecare atribut particular aparţine unui ipostas particular şi există doar alteritatea ipostasurilor. Tatăl este nenăscut, iar nu născut sau proiecţie (πρόβλημα); Fiul este născut, iar nu nenăscut sau proiecţie; Duhul Sfânt este proiecţie, iar nu nenăscut sau născut. Însă ipostasurile ca deofiinţă şi necreate comunică, în conformitate cu identitatea sau comuniunea unei fiinţe[53].

În ceea ce priveşte veşnica relaţie a Persoanelor Sfintei Treimi, dogmatistul ortodox are datoria să accentueze în mod special faptul că teologia Bisericii Ortodoxe evidenţiază cu deosebire - în mod firesc acest lucru este valabil cu atât mai mult în disputa cu teologii occidentali privind problema Filioque - cauza unică a existenţei Fiului şi a Sfântului Duh, care este Persoana lui Dumnezeu Tatăl[54]. Cu alte cuvinte,

---

* gr. πρόβλημα = *scos înainte spre arătare, proiecţie*. În acest caz înţelegerea proiecţiei nu trebuie limitată la fenomenul optic cunoscut în fizică, pentru că în Sfânta Treime orice relaţie este fiinţială. De altfel acest termen patristic are rolul de a conferi o imagine mai accesibilă minţii umane despre unicitatea principiului care *naşte* şi *proiectează (purcede)* în Sfânta Treime, adică Dumnezeu Tatăl. (n. tr.).

52 Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul 25*, PG 35, 1221B. *Al Treilea Cuvânt Teologic*, PG 36, 70C.

53 Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomie*, 2 PG 29, 493C-572B-597A; 641B. Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 1, 8 PG 94, 817: «Cele Trei Ipostasuri supradumnezeieşti ale Sfintei Treimi participă primei însemnări, ἀγένητος (nezidit), căci sunt de aceeaşi fiinţă şi nezidite. Celei de-a doua însemnări ἀγέννητος (nenăscut), nu participă deloc, căci numai Tatăl este nenăscut».

54 Vezi mai cu seamă Sfântul Grigorie de Nyssa, *Că trei persoane sunt numite în Dumnezeire şi nu înţeleg trei dumnezei. Către elini în noţiuni comune*, PG 45, 180C: «Cele pentru Sfânta Treime nu sunt de acelaşi fel; una este aşadar persoana carele îl naşte pe Fiul şi-L purcede pe Sfântul Duh, iar aceasta este Tatăl. Deci într-adevăr şi în principal o singură cauză a celor după aceasta cauzate, pe unul Dumnezeu cu curaj înţelegerează, întrucât şi în coexistenţă se află acestea». Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti*, 2, 7 PG 3, 645B: «... Iarăşi am primit din Sfintele Scripturi că Tatăl este dumnezeirea izvorâtoare, iar Iisus şi Duhul mlădiţile dumnezeirii născătoare, de se poate aşa, sau vlăstarele crescute din Dumnezeu sau nişte flori şi lumini mai presus de fiinţă» (trad. de Pr. Dumitru Stăniloae în Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed.

pentru că Persoana Tatălui este rădăcina unică, izvorul şi cauza celorlalte Persoane ale Sfintei Treimi, tocmai din această cauză Dumnezeu este unitatea în trei ipostasuri. Desigur, şi identitatea de fiinţă, care înseamnă deofiinţimea celor trei Persoane, este raţiunea care fundamentează dogma de mai sus, dar aceasta este una paralelă, însă după teologia ortodoxă nu reprezintă semnificaţia primordială. Aşa cum vom vedea mai jos, chiar şi adepţii lui Filioque acceptă identitatea de fiinţă ca raţiune pentru existenţa unităţii în trei ipostasuri. Totuşi, nu-L puteau accepta deloc, sau foarte greu, pe Tatăl drept cauză unică a originii şi existenţei ipostasurilor Fiului şi Duhului Sfânt. Teologia ortodoxă îmbrăţişează însă monada în trei Ipostasuri ca pe Dumnezeul Triadic al unei cauze unice. Una este rădăcina şi unul este izvorul comuniunii şi al mişcării. Iar această mişcare nu are sensul devenirii şi al derivaţiei realităţii create; este vorba despre mişcarea necreată şi de sine manifestată a Sfintei Treimi. Aici teologia ortodoxă consacră şi fundamentează noi şi avangardiste categorii de gândire[55].

De altfel, în Treimea iconomică, prin intermediul voinţei comune a Persoanelor, energiile Dumnezeului Triadic sunt comune şi în acelaşi timp există particularitatea lucrărilor fiecărei Persoane. Tatăl este întotdeauna cauza primară în realizarea creaţiei şi a lucrării mântuirii, Fiul realizează lucrarea manifestării, a prezenţei sale neîntrupate şi întrupate în natură şi în istorie, pentru mântuirea omului, iar Sfântul Duh înfăp-

---

Paideia, Bucureşti 1996, p. 142). Aici se vădeşte excelenta îmbinare a gândirii teologice înalte cu reprezentările iconice. Celelalte două Persoane, Fiul şi Sfântul Duh, sunt „vlăstarele crescute din Dumnezeu", „flori şi lumini mai presus de fiinţă". Prin urmare, una este rădăcina şi unul izvorul care are existenţa prin sine; această existenţă nu este statică; ea este dezvoltată „în conformitate cu firea " în Treimea comunională şi mişcătoare.

[55] Sfântul Grigorie Teologul, *Al treilea cuvânt teologic* 2PG 36, 76B: «De aceea Monada de la început se mişca spre doime până în Treime». Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, 10, 36C: «Deci mişcarea dumnezeirii este cunoştinţa prin care li se descoperă celor ce o privesc, existenţa şi modul de subzistenţă al ei» (trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, p. 47). Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre rugăciunea Tatăl nostru*, PG 90, 892D: «Dar nu este nici una din alta; căci nu provine Treimea din unitate, fiind nefăcută şi explicându-se prin sine însăşi». (trad. Pr. D. Stăniloae în *Filocalia* vol. II, p. 274, Bucureşti 1993).

tuieşte desăvârşirea lucrării creatoare şi mântuitoare. În relaţia veşnică există mişcarea de sine manifestată şi comuniunea ipostasurilor, iar în mişcarea iconomică sau a voinţei (dumnezeieşti) există şi comuniunea lucrărilor (energiilor) Sfintei Treimi. Astfel, atât în creaţie cât şi în istorie nu există nici o staticitate, pustiu sau împietrire, ci dinamicitate, mişcare şi ekstas desăvârşitor în cadre personale şi de comuniune, din moment ce făptura, omul şi acţiunile lui sunt după chipul şi după asemănarea Dumnezeului treimic. Dar dinamicitatea şi ekstasul realităţii create înseamnă şi faptul că Dumnezeul treimic este mişcător, şi desigur această capacitate de mişcare trebuie în mod necesar să fie încadrată în categoria necreatului. După Arie, conform Sfântul Athanasie cel Mare, prin încadrarea Logosului în clasa creaturilor desemnează Sfânta Treime «pustie» şi «neroditoare». Cum este posibil, întreabă Sfântul Athanasie cel Mare, ca Treimea să producă voluntar creaturile şi fireşte Logosul Însuşi, şi Aceeaşi să permanentizeze fiecare mişcare şi comuniune? Cum poate avea lucrare creatoare în cele din afară, dacă în interior nu are mişcarea naşterii şi a purcederii, adică existenţa «după fire», care precede, şi «după voinţă», care urmează[56]. Totuşi, de vreme

[56] Sfântul Athanasie cel Mare, *Împotriva Arienilor*, 2, 2 PG, 26, 149C: «Iar dacă fiinţa dumnezeiască nu este, după voi roditoare, ci pustie, ca o lumină ce nu luminează, ca un izvor uscat, cum nu vă ruşinaţi să spuneţi că are o lucrare (energie) creatoare? Şi desfiinţând ceea ce este după fire, cum nu vă ruşinaţi voind să preferaţi ceea ce este după voinţă?... . Iar mai presus de voinţă este de a fi Dumnezeu prin fire, Tată al Cuvântului Său. Dacă deci ceea ce e mai înainte, care este după fire, n-a existat, după nebunia lor, cum ar putea să se facă ceea ce este după aceea, care este după voinţă? Iar mai înainte este Cuvântul şi de-abia în al doilea rând creaţiunea» (trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în PSB 15, Bucureşti 1987). Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 1, 8 PG 94, 813AB: «Pentru ca cel care naşte să nu sufere schimbare şi să nu fie Dumnezeu întâi şi Dumnezeu pe urmă şi să primească adăugire, naşterea la El este fără de început şi veşnică deoarece este o operă a firii sale şi provine din fiinţa Lui. Creaţiunea la Dumnezeu este opera voinţei şi nu este coeternă cu Dumnezeu, căci ceea ce se aduce din nefiinţă la existenţă nu poate să fie coetern cu Cel fără de început şi cu Cel ce pururea fiinţează». Sfântul Grigorie Palama, *Către Gavran*, Ediţia N. Matsoukas în seria P. Hristou, Scrieri Grigorie Palama, Vol. 2, Tesalonic 1966: «Că într-adevăr voinţa dumnezeiască prelungeşte necurmat fiinţa Dumnezeiască,

ce a impus-o insistența lui Arie asupra anumitor trimiteri biblice, Sfântul Athanasie cel Mare, urmând o linie exegetică consecventă a Tradiției, analizează conținutul învățăturii biblice prin premisele teologice de bază ale Bisericii. Iar preocuparea sa de căpetenie este să spună ce se interpretează în legătură cu Treimea cea veşnică şi ce anume în legătură cu lucrarea iconomică. Există aşadar pasaje biblice pe care s-a sprijinit învățătura ariană, iar acestea vorbesc despre caracterul creat al Înțelepciunii (Sofiei)[57], despre ungerea Logosului[58], despre crearea Arhiereului nostru[59], despre sporirea (cu înțelepciunea)

şi că este necreată, prezintă pe scurt şi cuvântătorul de Dumnezeu Ioan Damaschinul». Distincția de mai sus a „naşterii după fire" şi a „creației după voință", pe care o inaugurează în principiu Sfântul Athanasie şi o urmează Părinții ortodocşi ulteriori, o distincție de bază care arată distincția între teologie şi iconomie, pare să nege textul de mai jos, evident din vreo neatenție sau eroare. Vezi Ioannis Zizioulas, *De la mască la persoană (Contribuția teologiei patristice la conceptul de persoană)*, Tesalonic 1997, p. 299: «În mod mai analitic aceasta înseamnă că Dumnezeu ca Tatăl, iar nu ca „ființă" (οὐσία), prin „a fi" confirmă continuu libera sa voință de a exista, şi pe această confirmare o instituie exact existența Sa Triadică: Tatăl din iubire - adică liber - îl naşte pe Fiul şi-l purcede pe Duhul. Dacă există Dumnezeu întrucât există Tatăl, adică Acela care din iubire liberă îl naşte pe Fiul şi-l purcede pe Duhul». Dar „după fire" nu se subordonează voinței libere, ci doar „după voință". Arie a căzut exact în această rea credință pe care a combătut-o Sfântul Athanasie, susținând că Logosul este produsul voinței libere a Tatălui, lucru care după Sfântul Athanasie este valabil doar pentru crearea făpturii. Prin urmare, Sfântul Athanasie face distincție între Treimea veşnică şi acțiunea iconomică a Treimii, în timp ce Arie nu face această distincție. După Arie este posibilă distincția între ființa dumnezeiască şi lucrarea dumnezeiască a Tatălui, dar celelalte două Persoane, Fiul şi Sfântul Duh nu sunt încadrate în familia Treimii cele de o ființă si necreate. Iar aceasta se întâmplă deoarece Cuvântul, după Arie, provine din lucrarea volițională a Tatălui, şi fireşte nu dintr-o relație „după fire" a Tatălui cu Fiul. Aşa cum vom vedea mai târziu, aceste consecințe sunt denaturatoare în experierea şi în învățătura mântuirii.

[57] *Pilde* 8, 22: «Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui».

[58] *Psalmi* 44, 8 (9): «Iubit-ai dreptatea şi ai urât fărădelegea; pentru aceasta Te-a uns pe tine Dumnezeul Tău, cu untdelemnul bucuriei, mai mult decât pe părtaşii Tăi».

[59] *Evrei* 3, 1-2: «Pentru aceea, fraţi sfinţi, părtaşi chemării cereşti, luaţi aminte la Apostolul şi Arhiereul mărturisirii noastre, la Iisus Hristos, Care credincios a fost Celui ce L-a rânduit, precum şi Moise în toată casa Lui».

a lui Hristos[60], despre preaînălţarea[61] şi naşterea Sa ca «mai întâi născut decât toată făptura»[62]. În acest caz, erminia Sfântul Athanasie cel Mare se face pe baza diastolei dintre veşnica Treime şi iconomie. În acest fel caracterul creat, ungerea, crearea, sporirea, preaînălţarea şi naşterea lui Hristos, ca Cel Întâi Născut se referă la Întruparea după iconomie a Cuvântului care a luat trup creat, a fost uns, a sporit, a fost preaînălţat şi primul care a avut umanitate îndumnezeită. Şi toate acestea au fost realizate pentru reînnoirea omului, şi nu pentru Cuvântul Însuşi. Dar Cuvântul, înţeles ca veşnic, este veşnica Înţelepciune iar nu înţelepciunea creată[63], şi împăratul slavei care nu are nevoie să fie preaînălţat. Firea omenească pe care a asumat-o Cuvântul a traversat toate stadiile progresive de mai sus şi în acest mod s-a dovedit, pe lângă altele, că este om desăvârşit iar nu nedesăvârşit, după cum a susţinut Arie şi alţi eretici ulteriori, care au contestat umanitatea desăvârşită a lui Hristos.

În acest caz arienii, pentru că nu au făcut distincţia între veşnica Treime şi acţiunea Sa iconomică, atribuiau toate pasajele de mai sus Logosului Însuşi ca fiinţă creată, iar nu Logosului întrupat aşa cum ar fi fost firesc. Prin aceeaşi premisă ermineutică interpretau şi alte două pasaje controversate, despre care Sfântul Athanasie cel Mare a avut o erminie

---

[60] *Luca* 2,52: «Şi Iisus sporea cu înţelepciunea şi cu vârsta şi cu harul la Dumnezeu şi la oameni».

[61] *Filipeni* 2,9: «Pentru aceea şi Dumnezeu L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume?».

[62] *Coloseni* 1,15: «Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura».

[63] Sfântul Athanasie cel Mare, *Împotriva arienilor*, 2,79 PG 26, 313C: «Deci, ce ar fi de necrezut când spune însăşi înţelepciunea creatoare şi adevărată a cărei întipărire este înţelepciunea şi ştiinţa revărsată în lume zicând despre ea precum am spus mai înainte: Domnul M-a zidit pe Mine la începutul lucrărilor Lui?». Vezi şi 2, 80 PG 26, 316C: «Căci această înţelepciune este creatoare şi făcătoare. Iar întipărirea ei se creează în lucruri, precum şi „după chipul" Chipului. Iar „început al căilor" o numeşte, fiindcă acest fel de Înţelepciune se face început şi introducere a cunoştinţei de Dumnezeu». Această îndeletnicire a Sfântul Athanasie cel Mare cu acest pasaj din *Pilde* este completă; ea cuprinde aproape în întregime al doilea cuvânt *Împotriva arienilor*.

radical diferită în grad absolut. Primul pasaj spune că Hristos este «mai presus de îngeri»[64] şi al doilea că Tatăl este «mai mare decât Fiul»[65]. În ceea ce priveşte primul pasaj, Sfântul Athanasie cel Mare susţine că la acest punct nu se face comparaţia asemănărilor sau a înrudirilor lucrurilor (îngeri, Fiu), ci se accentuează deosebirea dintre Hristos şi îngeri în ceea ce priveşte firea lucrurilor[66]. Este vădit faptul că aici este vorba despre o experienţă a lucrurilor pe care le oferă Hristos şi alţii în istoria dumnezeieştii iconomii. De altfel, asociind acest pasaj cu al doilea, susţine că în al doilea caz nu este vorba despre diferenţa dintre Tatăl şi Fiul după fire, ci doar după distincţie, care se face în veşnica Treime între Tatăl nenăscut şi Fiul născut[67]. În mod evident şi aici se pune ca bază distincţia dintre veşnica Treime şi iconomie.

Este cu adevărat vădită metoda ermineutică a Sfântul Athanasie cel Mare care a fost linia comună, cu toate paralelele şi deosebirile, cu epocile anterioare şi ulterioare ale teologiei ortodoxe. În timp ce se ocupă de fragmente concrete şi are datoria de a le interpreta aşa cum la fel au făcut şi adversarii săi arieni, el nu se blochează nici în literă, nici în principii teoretice apriori. El urmează istoria vie a dumnezeieştii iconomii, ale cărei comentarii sunt toate cărţile Sfintei Scripturi. În al doilea rând, nu omite să opună şi alte pasaje pentru a clarifica pasajele neclare pe care le expun arienii[68]. Totuşi linia principală este

---

[64] *Evrei* 1,4: «Făcându-Se cu atât mai presus de îngeri, cu cât a moştenit un nume mai presus de ei».

[65] *Ioan* 14, 28: «De M-aţi iubi v-aţi bucura că Mă duc la Tatăl, pentru că Tatăl este mai mare decât Mine».

[66] Sfântul Athanasie cel Mare, *Împotriva arienilor*, 1, 55 PG 26, 128B: «Şi nefiind nici o înrudire nu s-a spus „mai presus " în înţelesul comparativ, ci distinctiv, din pricina deosebirii firii Lui de a acelora».

[67] Sfântul Athanasie cel Mare, *Împotriva arienilor*, 1, 58 PG 26, 133B: «De aceea şi Fiul însuşi n-a zis "Tatăl Meu este mai presus (κρείττων) de Mine" ca să nu-L cugete cineva străin de firea Aceluia. Ci a spus „mai mare", nu prin vreo mărime oarecare, sau prin timp, ci prin naşterea din El».

[68] Vezi de pildă, *Ioan* 1, 1-2; 10, 30; 14, 10; 16, 15; *Evrei* 1, 3· «Care, fiind strălucirea slavei caracterul ipostasului (καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως) Său». Apoi în *Pilde* 8, 22, unde se vorbeşte despre Înţelepciunea creată, răspunde imediat cu pasajul de mai jos 8, 25: «Înainte de a fi fost întemeiaţi munţii şi înaintea văilor M-a născut pe Mine (γεννᾷ με)». În

trimiterea la evenimentele dumnezeieştii iconomii şi nu doar la câteva pasaje ale Sfintei Scripturi. Aşa cum s-a consemnat mai înainte de altfel şi într-o trimitere cu privire la această temă, şi Sfântul Athanasie cel Mare, la fel ca şi Sfântul Iustin Martirul de pildă cu mult timp înainte, revine asupra temei filoxeniei lui Avraam şi a rugului aprins[69]. La toate aceste evenimente Logosul este prezent. Logosul preexistă veşnic şi în mod necesar precede istoria dumnezeieştii iconomii ca premergător.

* * *

De-a lungul parcursului ecclesiastic al evenimentelor este evidentă accentuarea a două opinii de bază în teologie: 1. Dumnezeu este Unitate în trei Ipostasuri şi 2. Unitatea în trei Ipostasuri se distinge în veşnica Treime şi acţiunea Sa iconomică. Dar aceste formulări ale teologiei se fac în cadrul unor conflicte dramatice şi în anumite situaţii sângeroase. Teologia şi ermineutica ortodoxă se orientează însă continuu către evenimentele istorice ale teofaniilor de la primele începuturi ale istoriei. Alexandria Egiptului ca epicentru devine, însă, scena celor mai fecunde şi mai puternice frământări, în principal după apariţia învăţăturii lui Arie. Atunci s-a vădit întreaga tradiţie a teofaniilor din experienţa vieţii ecclesiastice. Sfântul Alexandru al Alexandriei este primul care îşi asumă confruntarea cu Arie. După episcopul Alexandriei, Fiul este născut din veşnicie (αειγεννής) şi nenăscut-ca-specie (αγεννητογενής)[70]. Aceşti termeni urmăresc distincţia clară între veşnica Treime şi acţiunea Ei iconomică. Fiul, ca născut din veşnicie şi desigur nenăscut-ca-specie, se prezintă ca fiind coetern cu Tatăl şi, în mod firesc, în nici un fel nu poate fi înţeles drept creatură. «Din veşnicie» (αεί), şi prima parte a

---

acest caz naşterea Înţelepciunii, după Sfântul Athanasie cel Mare, se referă la Treimea veşnică, în timp ce crearea Înţelepciunii la activitatea iconomică. Vezi şi E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius*, Leiden 1978, p. 91, ş. u.

[69] Sfântul Athanasie cel Mare, *Împotriva arienilor*, 1, 38 PG 26 92A : «Şi cum dacă a primit dreptul la închinare de-abia după moarte, Avraam e înfăţişat ca închinându-I-se în cort şi Moise în rug?». Vezi *Geneza* 18,1 ş. u., *Ieşirea* 3, 1 ş. u

[70] Teodoret al Cirului, *Istoria bisericească*, 1, 4 PG 82, 91A.

termenului compus nenăscut-ca-specie (αγεννητογενής), exclud de o manieră categorică orice gândire a mentalității ariene care așează pe Fiul în altă categorie de existență, în categoria creaturii. Totdeauna există Fiul în Tatăl cel nenăscut, de aceea se numește nenăscut-ca-specie. Dar și a doua parte a termenului compus nenăscut-ca-specie semnalează distincția între Tatăl și Fiul, din moment ce al doilea este născut de primul. Aici, pe de o parte se face încercarea de elucidare a relației veșnice a Ipostasurilor Sfintei Treimi, în timp ce, pe de alta se îndepărtează (se înțelege în gândirea teologică) de lucrurile create. În acest fel, după semnalarea relațiilor veșnice ale Treimii, este expusă necesitatea elucidării prezenței iconomice a Sfintei Treimi în creație. Veșnica relație este mișcare de-sine-manifestată (αυτέκφαντη) a firii, în timp ce acțiunea iconomică este lucrare voitoare. Arienii nu au putut înțelege această distincție și nici nu au putut să o accepte.

Este caracteristic faptul că **Marea Expunere** a sinodului din 344 din Antiohia, deși a încercat în multe puncte să găsească moduri de punere în acord[71] a ortodocșilor și arienilor, rămâne atașată de premisa ereziei care nu face distincție între veșnica Treime și iconomie. În mod concret, într-un punct al acestei **Expuneri** se spune hotărât că Fiul s-a născut din Tatăl prin voință, deoarece Tatăl nu poate fi înțeles ca fiind fără voință și fără intenție[72]. Și aici s-ar putea reaminti opinia asemănătoare a Sfântul Iustin Martirul pe care am pomenit-o mai înainte, însă în mod sigur aceste două opinii asemănătoare formulate în epoci aflate la o distanță de mulți ani între ele, nu este posibil să aibă același conținut și același sens. În epoca disputelor ariene se acordă o altă importanță erminiei iconomiei în relație cu Treimea cea inaccesibilă. Acum sensul este negarea distincției între veșnica Treime și acțiunea

---

[71] Socrate, *Istoria Bisericească*, 2, 19 PG 6, 228A: «Nici nu sunt mărturisite trei lucruri, ci trei persoane, a Tatălui, a Fiului, și a Sfântului Duh, după Scripturi, fără să fie pentru aceasta promovați în calitate de trei dumnezei». Acest lucru menționează și *Marea Expunere*, însă în acesta doar este accentuată importanța unei persoane din Treime, drept cauză a Unului-Născut și tuturor celorlalte lucruri.

[72] Socrate, *Istoria Bisericească*, 2, 19 PG 67, 232A.

ei iconomică, în timp ce atunci nu se pusese deloc o asemenea problemă. În acest fel adepții lui Arie rămân la opinia că Fiul este creația voinței, drept care în principal nu doar că nu se face distincția între veşnica Treime şi iconomie, dar nici veşnica Treime nu poate exista. Imaginea relației dintre Dumnezeu şi creație se schimbă radical. Dumnezeu Tatăl rămâne în vârf, creează o verigă intermediară care este Fiul[73] şi, de aici încolo, prin intermediul Fiului se realizează restul lanțului lucrurilor create. Dimpotrivă, teologia ortodoxă plasează în vârf Unitatea în trei Ipostasuri, evidențiind deoființimea şi alteritatea ipostasurilor, în timp ce respinge alteritatea de ființă. În Monada în trei Ipostasuri, în vârful acesteia, izvorul unic şi cauza modului de existență al ipostasurilor este Ipostasul lui Dumnezeu-Tatăl. Astfel, în Monada în trei Ipostasuri avem alteritate (altul şi altul şi altul) şi nu alteritate de ființă (alta şi alta şi alta). Prin urmare, vârful este deținut de veşnica Treime ca Unitate în trei Ipostasuri, iar la bază există realitatea creată. Arienii, respingând deoființimea, îmbrățişează alteritatea de ființă în Treimea Însăşi, drept care în vârf ca unitate este doar Tatăl, apoi crează şi leagă verigile perpendiculare, care sunt celelalte două Persoane, împreună cu restul realității create[74].

---

[73] Sfântul Athanasie cel Mare, *Împotriva arienilor*, 1, 26 PG 26, 65A: «Voi, zicând acestea, arătați o mai mare slăbiciune (a lui Dumnezeu) decât a celui ce-şi procură o unealtă, dacă n-a putut face toate singur, ci Şi-a inventat din afară o unealtă, ca un tâmplar sau ca un constructor de corăbii, care nu pot face nimic fără o secure sau fără un ferăstrău».

[74] Opinia eretică a lui Arie despre Logosul creat, printr-o inevitabilă necesitate, a condus la opinia despre Sfântul Duh creat. Argumentele teologiei ortodoxe împotriva acestei erezii, cu deosebirile de la sine înțelese după caz, merg împreună cu argumentele care combat erezia ariană primară. Cele două Sinoade Ecumenice, primul de la Niceea din 325 şi al doilea de la Constantinopol din 381, includ în simbolurile lor şi persoana Sfântului Duh. Totuşi în Simbolul de la Niceea doar se aminteşte, în timp ce în Simbolul Niceeo-Constantinopolitan este dezvoltată o întreagă învățătură care întăreşte egalitatea în cinstire şi deoființimea celei de a treia persoane din Sfânta Treime, a Sfântului Duh. În acest fel sunt respinşi în general toți pnevmatomahii de-a lungul timpului, modaliştii din Egipt, adepții lui Macedonie, a lui Eunomie şi alții.

Cercetarea istorico-dogmatică în această zonă arată cu claritate în principal două neliniști în interiorul unei realități vii. Pe de o parte, a existat experiența teofaniilor și evenimentelor, iar pe de alta, inevitabila nevoie de a se face elucidarea definitivă a termenilor unei învățături care mărturisea evenimentele și teofaniile de mai sus. Cu alte cuvinte, s-a dus o luptă pentru persistența în bunurile tradiționale și, în același timp, pentru lămurirea anumitor neclarități, luptă care crea la rândul ei neliniștea (agonia) ereziei. Dificultățile pentru elucidarea termenilor amintiți mai sus au fost multe, dar și realizarea mare. De obicei noi nu putem simți în profunzime această mare lucrare ce a fost realizată pentru că avem în fața noastră deja termeni elucidați și formați. Astfel, în principiu dificultatea se datora faptului că ființa sau firea nu se distingeau în mod clar de persoană sau ipostas, drept care exista primejdia unei greșite înțelegeri a relațiilor dintre Ipostasurile Sfintei Treimi. Deoființimea, de pildă, a fost îndoielnică pentru unii din moment ce putea șterge diferențierea (alteritatea) Ipostasurilor, drept care monarhianismul bătea la ușă în forma fie a monarhianismului modalist, fie a celui dinamic. Însă din nou distincția(alteritatea) Ipostasurilor a fost amenințată de pericolul triteismului. În final, de la sinodul ținut la Alexandria în anul 362, prin distincția și, în același timp, elucidarea conținutului termenilor *ființă* (ουσια) și *ipostas* (υπόσταση), din punctul de vedere al terminologiei, lucrurile au luat drumul corect.

Nu avem documente ale sinodului din Alexandria. Cunoaștem amănuntele și în principal această distincție dintre ființă și ipostas din epistola Sfântul Athanasie cel Mare către antiohieni. El acceptă utilitatea acestei distincții, dar rămâne la părerea că Simbolul de la Niceea cuprinde credința Părinților într-o mai bună și mai exactă formulare[75].

---

[75] Sfântul Athanasie cel Mare, *Primul tom către antiohieni*, 9 PG 26, 805C: «Însă noi pe acestea, chiar dacă ar trebui să nu le mai căutăm la Sinodul de la Niceea, nu le credem din ambiția cuvintelor, ci pentru înțelegere, și voind ca să nu fie îndepărtați cei ce cred în mod ortodox, am socotit, și pe cele pe care le-au mărturisit aceia, imediat le-am și interzis, noi cei adunați în Alexandria, deopotrivă cu împreună-slujitorii noștrii, Asterie și Eusebiu;

Iar lucrul este de la sine înţeles, căci nu era necesar ca o clarificare conceptuală să fie aşezată pe un plan superior primului Sinod Ecumenic şi, în mod concret, Simbolului de la Niceea. Aceasta ar însemna o primejdie chiar mai mare de falsificare a credinţei ortodoxe, decât erezia ariană. Totuşi utilizarea termenilor şi relativa lor elucidare nu a fost o practică opusă literei şi duhului hotărârilor Sinodului. În acest fel nici Sfântul Athanasie nu ar fi avut în principal nici o obiecţie, dar aceasta prin prisma faptului că Simbolul de la Niceea ar rămâne neatins în mod absolut. Pe această bază s-au susţinut atât Sinodul de la Alexandria din 362, cât şi teologia ulterioară, pentru elucidarea termenilor şi a diferitelor concepte[76].

---

căci cei mai mulţi dintre noi am plecat în eparhii. Iar voi, din nou, împreună aţi şi fost deprinşi să vă adunaţi aici, să le recunoaşteţi pe acestea şi acolo toţi, a-i chema de departe, v-aţi învrednicit».

[76] În principiu istoricul Socrate pare să susţină că sinodul din Alexandria a interzis această distincţie între fiinţă şi ipostas. Ezitări asemănătoare se pot distinge şi în epistola de mai sus a Sfântului Athanasie cel Mare. Vezi Socrate, *Istoria bisericească*, 3, 7 PG 67, 393A-396C: «(Părinţii) au spus că nu trebuie folosite aceste cuvinte cu referire la Dumnezeu. Că niciodată nu este amintită fiinţa de către Scrierile sfinte; iar noţiunea de ipostas este folosită de Apostol prin abuz [lingvistic], din nevoia învăţăturii [dogmei]; din alt motiv au stabilit să fie împrumutate cuvinte, ca în cazul respingerii învăţăturii lui Sabelie, ca nu din cauza îngustimii cuvintelor să socotim (pe Dumnezeu) un lucru cu trei nume, ci să fie teologhisit în propriul ipostas fiecare din Persoanele Sfintei Treimi. Acestea (au fost discutate) la sinodul de atunci. Şi nimic nu ne împiedică să spunem în cuvinte puţine cele pe care le ştim despre fiinţă şi ipostas. Iar înţelepţii greci au definit în repetate rânduri fiinţa; despre ipostas nu au făcut nici o referire... . Orice propoziţie, se spune, sau gen are un semnificant, sau deosebire, sau specie, sau propietate, sau caracter, sau ceva de acest fel, însă nimic din acestea nu trebuie înţeles despre Sfânta Treime. Prin tăcere cinstiţi ceea ce este de negrăit». În cele două texte de mai sus, al Sfântul Athanasie cel Mare şi al istoricului Socrate, B. Stefanidis vede o opoziţie radicală în ceea ce priveşte conţinutul. Sfântul Athanasie acceptă că sinodul nu a negat această distincţie, între fiinţă şi ipostas, însă a făcut să se înţeleagă că cineva se poate mulţumi doar cu Simbolul de la Niceea, în timp ce Socrate susţine că sinodul a interzis utilizarea unor astfel de termeni. Prin urmare, îndeamnă B. Stefanidis la acest punct trebuie să acceptăm opinia Sfântul Athanasie şi s-o corectăm pe cea a lui Socrate. Dar dacă ar examina cineva, nu doar fragmentele de mai sus, ci întreaga epistolă a Sfântul Athanasie cel Mare şi textul întreg al istoricului Socrate, ar constata că ambii admit exact acelaşi

Totuşi, în spaţiul teologiei nu au fost lipsite şi alte feluri de tentative pentru o elucidare a lucrurilor, totdeauna în cadrele experienţei comunitare şi a contactului viu cu tradiţia. Sunt amintite, desigur, de către istorici şi activităţile taumaturgice care ţinteau manifestarea energică a adevărului dogmei treimice. Pe lângă acestea, ei au folosit şi exemplele naturale. Este caracteristică întâmplarea pe care o relatează Ghelasie al Cizicului în legătură cu încercarea episcopului Leontie de a convinge un filosof în privinţa dogmei treimice. S-ar fi aşteptat cineva să fie folosite argumente filosofice sau în sfârşit, termeni filosofici pentru o elucidare a acestei dogme care este viaţă, după cum Dumnezeul Triadic este Viu şi Viaţă. Totuşi episcopul Leontie angajează un astfel de exemplu: el îi spune filosofului că dacă observă focul, va vedea că nu-l poate separa de «rază» şi de «lumină». Foc, rază şi lumină constituie trei lucruri diferite ale unei singure realităţi. Filosoful a fost convins de acest exemplu şi a îmbrăţişat credinţa ortodoxă[77]! Aceste exemple au după părerea mea o mare importanţă în lupta pentru promovarea unui adevăr aşa cum îl crede partea ortodoxă şi impunerea lui acolo unde el este contestat. Ele arată că teologia tradiţiei nu a văzut niciodată în formularea concretă a unui simbol închistarea unei învăţături, ci mai degrabă formularea clară

---

lucru; că din necesitate, pentru ca să fie respinse ereziile şi pentru ca să domnească pacea, sinodul a acceptat utilizarea termenilor de mai sus, cu toate că nu ar fi trebuit să se facă un astfel de lucru, de vreme ce sinodul de la Niceea a lămurit foarte bine lucrurile. Atunci când Socrate spune că sinodul şi-a exprimat opinia că asemenea cuvinte nu ar trebui să fie folosite pentru Dumnezeu, negreşit el nu înţelege că acesta a interzis o asemenea utilizare a lor. În acord cu duhul apofatic al teologiei şi din cauza simbolului deja formulat de la Niceea nu ar fi trebuit să se vorbească de asemenea distincţii. Totuşi, după cum este consemnat mai jos, Socrate subliniază în mod caracteristic, că sinodul a acceptat faptul că este necesar să se folosească astfel de termeni împotriva unei erezii precum cea a lui Sabelie, de pildă, care putea să creeze impresii înşelătoare despre dogma Sfintei Treimi. Vezi Vasilios Stefanidis, *Îndreptări istorice în Istoria Bisericească a lui Socrate*, în Anuarul Societăţii Studiilor Bizantine, vol. 26, Atena 1956, p. 121.

[77] Ghelasie al Cizicului, *Actele constituţionale ale sinodului de la Niceea*, 2, 21 PG, 85, 1292CD-1293AB.

şi definitivă, în mod conceptual şi logic, a unui adevăr dogmatic. Formularea unui simbol este indice şi împrejmuire a adevărului faţă de viaţa şi gândirea greşite. Totuşi, un asemenea indice, cu tot caracterul relativ şi semnificativ, chiar şi provizoriu, care în ultimă analiză «salvează» taina de epuizare, este obligatoriu conducător pentru înţelegerea adevărului şi pentru îndepărtarea de orice înşelare. De aceea se angajează o luptă răbdătoare pentru întărirea ei, din moment ce exprimă experienţa însăşi a Bisericii.

4. Uniri şi distincţii

În realităţile dumnezeieşti există unire şi distincţie. Unele şi aceleaşi realităţi se unesc şi se disting. Teologia nu face nimic altceva decât să descrie această realitate unificată şi distincţionată[78]. Cu alte cuvinte, taina existenţei lui Dumnezeu, a acţiunii energiei (lucrării) Sale necreate şi a actului creaţiei se află tocmai în această unire şi distincţie. De altfel, acest fapt este supus percepţiei noastre nemijlocite, din moment ce nu există nimic separat şi static în toată realitatea creată, ci mişcare, viaţă, varietate şi unitate. Şi de vreme ce zidirea în întregul ei este o asemenea împletire de lucrări şi energii (necreate), se poate înţelege că, creatorul unei asemenea imagini nu poate fi caracterizat decât prin însuşirile de mai sus. Teologia semnalează uniri şi distincţii în Dumnezeirea Însăşi, exprimând astfel în mod experimental taina vie a revelaţiei.

Încă de la început, teologia ortodoxă comparată cu erezia se deosebeşte în mod radical de aceasta în ceea ce priveşte acest punct de bază al unirilor şi distincţiilor. Teologia semnalează în realităţile dumnezeieşti, în Monada în trei Ipostasuri o unitate de fiinţă şi, în acelaşi timp, o deosebire funcţională. De altfel, în relaţia lui Dumnezeu cu creaţia, teologia consemnează o distincţie fiinţială şi funcţională, în timp ce, totodată,

---

[78] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti, normal* 2, 6 PG 3, 644CD: «Astfel ne silim şi noi să unim prin cugetare şi să distingem cele dumnezeieşti, precum cele dumnezeieşti însele s-au şi unit şi s-au şi distins».

descoperă unitatea ca lucrare exclusivă a unificatorului şi energeticului har dumnezeiesc. Dimpotrivă, erezia este neputincioasă în a vedea această unitate de fiinţă şi distincţia funcţională în interiorul Treimii şi vede doar ceea ce consemnează teologia în relaţia Dumnezeu-creaţie: adică Tatăl ca Monadă se distinge de verigile existenţelor (de care aparţin ca primii Fiul şi Sfântul Duh), şi, în acelaşi timp, se unifică cu acestea prin intermediul lucrării Sale voitoare şi unificatoare. Sfântul Grigorie Palama, respingând pe Valaam şi pe Achindin în lucrarea sa **Despre unire şi distincţie**, apelează dintru început la Sfântul Dionisie Areopagitul şi la teologia sa în legătură cu unirea şi distincţia realităţilor dumnezeieşti. El nu ezită să-i clasifice pe antiisihaştii contemporani lui în categoria ereziei lui Arie şi a lui Eunomie, adăugând însă că aceşti doi ereziarhi nu susţineau faptul că toate Ipostasurile Treimii sunt create, în timp ce antiisihaştii consideră toate lucrările dumnezeieşti ca fiind create[79]. Totuşi, unirea şi distincţia, atât în Monada în trei Ipostasuri cât şi în creaţie, constituie baza pentru instituirea pe de o parte a comuniunii şi pe de alta a spaţiului relaţiilor interpersonale, adică a Persoanelor Însele, fără a mai vorbi de faptul că doar aşa se poate vorbi de mişcare, diferenţiere şi varietate în Monada în trei Ipostasuri şi în realitatea creată. Pentru că, după cum cele dumnezeieşti se unifică şi se disting totodată, unitatea realităţii necreate nu este o nemişcare statică şi încremenită, ci o proiecţie (προβολή) continuă şi de sine manifestată, şi mişcare, unde se realizează diferenţierea cea vie.

Vorbind în mod analitic, unirile şi distincţiile în Unitatea cea în Trei Ipostasuri prezintă următoarea imagine ierarhizată: în principiu există în mod veşnic identitatea de fiinţă; din

---

[79] Sfântul Grigorie Palama, *Despre uniri şi distincţii*, 1-4, Ediţia G. Mantzaridis, în seria P. Hristou, Scrieri Grigorie Palama, vol. II, Tesalonic 1966, p. 69-71. Vezi şi *Despre uniri şi distincţii*, 9, p. 75: «Lipsiţi fiind de minte aceştia (antiisihaştii), cugetă şi fabulează cele despre nevăzuta fiinţă a lui Dumnezeu, din cele făcute de Dumnezeu, şi susţin că doar fiinţa lui Dumnezeu există, şi că doar fiinţa lui Dumnezeu este necreată, şi că în acest fel, aceşti vrednici de plâns Îl despart pe Dumnezeu în două, în create şi necreate...».

această unitate face parte şi cauza unică, Persoana lui Dumnezeu Tatăl, Căruia i se datorează după fire modul existenței, ca fiind cauzate, al celorlalte două Persoane, a Fiului şi a Sfântului Duh. Cu această identitate şi unicitate a cauzei este comparată de către teologie alteritatea ipostasurilor, astfel încât să existe distincția celor trei ipostasuri, a Tatălui nenăscut, a Fiului născut şi a Sfântului Duh purces. În acest caz calitățile personale (nenaşterea, naşterea şi purcederea) rămân necomunicabile şi asigură alteritatea de mai sus a Persoanelor[80]. Însă nu există doar identitatea de ființă, ci şi cea de lucrare (energie). Această identitate a lucrării celor trei Persoane înseamnă că se face distincție între ființă (ουσια) şi lucrare (ενέργεια), astfel încât să avem identitatea primei şi a celei de a-ouva (ființă-lucrare). Din perspectivă teologică însă, pentru că distincția de mai sus nu înseamnă în nici un fel împărțire sau despărțire a Dumnezeirii celei necreate, se înțelege şi aceasta în aceeaşi unitate a Monadei în Trei Ipoatasuri. În identitatea lucrării celor trei Persoane, care este veşnică din cauza dumnezeieştii unități, teologia compară în Treimea iconomică[81] în relație cu făptura, alteritatea diferitelor lucrări ale celor trei Persoane: Tatăl este cauza prealabilă a oricărei relații cu făptura, Fiul revelează zidirea prin prezența Sa întrupată şi neîntrupată, realizând opera creatoare şi mântuitoare, şi Sfântul Duh plineşte această operă. Există opere diferite, dar în acelaşi timp identitate de ființă[82]. Aceasta este taina

---

[80] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti*, 2, 5 PG 3, 641D: «Singurul izvor al dumnezeirii mai presus de ființă este Tatăl, Tatăl nefiind Fiu, nici Fiul Tată, ci păstrând cu sfințenie fiecare din ipostasurile de obârşie cele de laudă ale sale». Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre diferite nedumeriri*, PG 91, 1033D-1036.

[81] Lucrarea (energia), precum şi ființa lui Dumnezeu este veşnică, dar în iconomia creației şi a mântuirii pot coparticipa doar lucrările iar nu şi ființa. De altfel o singură lucrare neîmpărțită şi comună a celor trei persoane „se multiplică" conform Sfinților Părinți (drept care vorbim despre lucrări necreate), din cauza multitudinii şi a complexității ființelor create. Ea însăşi nu se împarte, ci se distribuie în mod neîmpărțit ființelor determinate.

[82] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 1, 10 PG 94, 837C-841A: «... se distinge aşadar Tată, Fiu, Duh, necauzat, cauzat, nenăscut, născut şi purces care nu indică ființa, ci raportul unui ipostas

existenței Dumnezeului Triadic ca Unitate în trei Ipostasuri. Aceasta este taina unirilor şi distincțiilor[83]. Astfel, în Treime există o unitate de ființă şi, concomitent o distincție funcțională, după cum deja a fost subliniat mai sus.

În relația lui Dumnezeu cu creația, în timp ce şi aici unirile şi deosebirile constituie caracterul fundamental - creația este de asemenea taină -, ele nu au origine autodinamică provenită din realitatea creată. Şi unirile, şi distincțiile sunt impuse de la început de către Dumnezeul Treimic, la fel ca şi ființarea creației. Astfel, în relația creatului cu necreatul, unitatea este constituită de lucrarea dumnezeiască, iar distincția nu se fundamentează pe principiul deoființiei, ci pe cel al alteroființiei. Ființei create îi aparține toată creația şi ca alterființă nu constituie unitatea însăşi şi nici alteritatea ei față de alteritatea dumnezeiască corespunzătoare nu se află pe acelaşi plan de cinstire. De aceea există distincție ființială şi funcțională în relația dintre Dumnezeu şi lume. De altfel, unitatea este asigurată grație lucrării dumnezeieşti de susținere. Şi în cadrele acestei unități dintre Dumnezeu şi creație, toate lucrurile create pot să aibă coerență şi legitate cosmică constituită între ele. În această forță de reținere şi susținere se manifestă toate unirile şi distincțiile realității create.

Distincția între ființă şi lucrare în Sfânta Treime[84], care însă este înțeleasă în eterna (αἰδια) Unitate dumnezeiască, explică excelent relația dintre necreat şi creat, Ființă şi neființă. Pentru că doar o asemenea distincție impune într-

---

față de celelalte şi modul lor de existență... Se disting dar toate acelea care aparțin întrupării dumnezeieşti şi iubitoare de oameni a Cuvântului Lui dumnezeiesc şi sunt proprii numai Fiului. Căci la acestea nu a participat nici Tatăl, nici Duhul, altfel decât prin bunăvoință şi prin facerea de minuni cea negrăită, pe care Dumnezeu Cuvântul, care S-a făcut om asemenea nouă, a săvârşit-o ca Dumnezeu neschimbat şi Fiu al Lui Dumnezeu».

[83] Lambros Siasos, *Îndrăgostiții adevărului*, (Cercetare asupra ideilor de bază şi a formării gnoseologiei teologice după Sfântul Dionisie Areopagitul), Tesalonic, 1984, p. 114-117.

[84] Nikolaos A. Matsoukas, *Naşterea şi ființa dogmei ortodoxe*, p. 140-149. Pentru mai multe detalii şi pentru o deplină dezvoltare a temei cu o bogată bibliografie, vezi lucrarea lui Gheorghios Martzelos, *Ființa şi lucrările lui Dumnezeu după Sfântul Vasile cel Mare*, vezi în principal p. 76-142.

un mod inevitabil evenimentul creaţiei. Aşadar, participarea creaţiei ca nefiinţă la lucrările dumnezeieşti şi nu la Fiinţa dumnezeiască înseamnă că nu există nici o identitate a Dumnezeirii cu creaţia, nici un panteism, ci dimpotrivă, înseamnă că există o radicală diferenţiere şi alterofiinţialitate a creatului faţă de necreat. În acest fel *a fi, viaţa, mişcarea* şi înaintarea întregii creaţii sunt dependente de participarea la dumnezeieştile energii (lucrări) necreate şi, desigur, nu la Fiinţa dumnezeiască. Dacă se acceptă participarea la Fiinţa dumnezeiască se neagă în mod fundamental actul creaţiei şi alterofiinţialitatea făpturii, fie că se conştientizează acest lucru, fie că nu, deoarece se admite într-un anume fel egalizarea făpturii şi a Dumnezeirii. Dimpotrivă, singura posibilitate şi receptivitate a făpturii de a participa doar la lucrările dumnezeieşti înseamnă alterofiinţialitatea ei şi incomprehensibilitatea fiinţei Dumnezeieşti. Această incomprehensibilitate nu înseamnă că făptura are datoria de a născoci o mulţime de moduri colaterale pentru a realiza o oarecare cucerire a Dumnezeirii, dărâmând porţi închise; înseamnă relaţie naturală şi «cosmologică» (νομοτελειακή) cu puterea creatoare; descoperire a hotarelor şi cale evolutivă corectă când este vorba despre spaţiul mişcării libere. În final este expusă necesitatea distincţiei între Fiinţă şi lucrări (energii) la care participă făptura în toate gradele sale. Această distincţie constituie piatra din capul unghiului al edificiului dogmatic al teologiei ortodoxe. Sfântul Grigorie Palama, în timp ce i-a înfruntat pe scolastici, a adus în avanscenă această distincţie şi a apărat-o cu ardoare, pentru el aceasta a reprezentat chintesenţa Ortodoxiei. De aceea s-a sprijinit pe opiniile unui grup de Părinţi anteriori[85].

---

[85] Vezi Sfântul Athanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, 17 PG 25, 125AB. Aici Sfântul Athanasie face distincţie între fiinţa dumnezeiască şi puteri. Sfântul Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie* 1, 12, 29, 540A: «Iar a descoperi ceea ce este însăşi fiinţa lui Dumnezeu a toate, oare cât de mult aparţine mândriei şi orgoliului acest lucru!». *Epistola* 234, 1 PG 32, 869AB: «Iar noi cunoscându-L din lucrările Sale vorbim despre Dumnezeul nostru, şi nu ne lăudăm că ne apropiem de fiinţa lui. Căci lucrările Sale coboară la noi, iar fiinţa Lui rămâne neapropiată». Sfântul Grigorie Teologul, *Al doilea cuvânt teologic*, 19 PG, 36, 52B: «Dar nici aceştia de care vorbesc, nici altul

Incomprehensibilitatea Ființei dumnezeiești cu care Sfântul Ioan Damaschinul își începe **Dogmatica** constituie în același timp corecta perspectivă asupra cosmologiei și antropologiei. Cosmosul și omul nu pot fi egalizați cu Dumnezeirea, ci dobândesc dependența după fire de Aceasta. Cu alte cuvinte, recunoașterea incomprehensibilității înseamnă neapărat cunoașterea de sine a omului și, în mod concret, a hotarelor firii lui și corecta plasare în desfășurarea relației dintre Dumnezeu și creație. Cunoașterea Ființei dumnezeiești în oricare mod, zdruncină această relație, creează în teorie și în practică consecințe deformante în viața firească, interpersonală și socială a omului. Toma d'Aquino, marele scolastic al Apusului din secolul al XIII-lea, în mod opus față de Sfântul Ioan Damaschinul, își începe **Summa** prin stabilirea principiului că, cunoașterea Ființei lui Dumnezeu este posibilă, necesară și cauză a fericirii omului[86]. În acest punct este

---

dintre cei ce sunt ca aceștia nu a stat în subzistența și în ființa Domnului după cum s-a scris, nici n-a cunoscut sau explicat firea lui Dumnezeu». Sfântul Grigorie de Nyssa, *Către Eunomie* 1 PG 45, 384 D: «Iar dacă ar putea fi înțeleasă ființa, la ce bun să ne ocupăm cu lucrarea (Lui Dumnezeu), ca una prin care noi va trebui să înțelegem ceea ce avem puterea de a căuta». *Către Eunomie*, 12 PG 45, 1108 D: «... am fost dăruiți cu stăpânirea asupra lucrurilor prin punerea de nume, fiind vădit tuturor că nici una dintre numiri nu are subzistență ființială în sine, ci (este) un oarecare atribut sau semn al ființei pe care (o definește)». Sfântul Ioan Hrisostomul, *Despre incognoscibilitatea lui Dumnezeu*, 2 PG 48, 714: «Dumnezeu te-a cinstit pe tine nu ca să fii necuviincios față de El, ci ca să-L preamărești; căci este necuviincios cel care tratează cu nesocotință ființa Lui». Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 1,8 PG 94, 812B: «Într-adevăr, chiar dacă lumea s-a făcut pe urmă, totuși, nu s-a făcut din ființa lui Dumnezeu».

86 Thoma de Aquino, *Summa Theologiae* 1, 12, 1-5. «De aici pornind unii au susținut că mintea omenească nu poate să cunoască ființa lui Dumnezeu. Însă acest lucru nu are nici un fundament... Dacă mintea omenească nu ar putea să cunoască ființa lui Dumnezeu, sau niciodată n-ar gusta fericirea, sau fericirea ei (a minții) ar sta în cu totul altceva, sau în Dumnezeu. Ambele [ipoteze] însă sunt ireconciliabile cu credința». «Însă potrivit acestor lucruri, din moment ce mintea creată este prin fire confecționată ca prin analiză să examineze în mod teoretic(abstract) genul concret și faptul concret de a fi, poate, de asemenea, ca prin har să se ridice la cunoașterea ființei care există prin sine și a faptului de a fi prin sine». «Pentru vederea ființei lui Dumnezeu este necesară lumina creată(a minții), nu ca printr-o

aşezată o cosmologie absolut eronată şi o antropologie deformată, desigur în relaţie cu învăţătura dogmatică a Bisericii. Aceasta înseamnă, aşadar, că lumea şi omul, în teorie şi în practică, nu sunt integrate într-un mod potrivit în formele vieţii ecclesiastice.

Dar după cea mai largă considerare a lucrurilor, deşi în acest caz teologia insistă asupra învăţăturii dogmei treimice, în adânc este promovată o rafinată şi nedesluşită învăţătură antitreimică. O asemenea egalizare a creaţiei şi a Dumnezeirii, face inutilă participarea necesară şi «cosmologică» (νομοτελειακή) a făpturii la energiile dumnezeieşti pentru progresul acesteia în toate gradele. Este desfiinţată arătarea nemijlocită şi energetică (ενεργειακή) a luminii dumnezeieşti, adică teofania, iar mântuirea nu este un mers dinamic şi desăvârşitor, ci anumite reglementări juridice şi etice[87]. Acest fenomen este uşor de remarcat în devierile eretice care conduc spre un anume tip de monarhianism şi spre o puternică dispută antitriadică. Atunci se întâmplă să fie promovată erminia etică a creştinismului, să se modifice în multe locuri caracterul său eliberator (mântuitor), şi să se acorde importanţă modelelor juridice şi etice. Invazia religiei etice se regăseşte de pildă chiar în arianism, care constituie în mod funciar negarea dogmei Sfintei Treimi. Logosul ca verigă creată leagă lumea de Dumnezeu şi nu articulează unitatea dintre Dumnezeu şi lume prin lucrările dumnezeieşti nemijlocite. Nu există nici o participare a creaţiei la desăvârşire, ci un progres etic prin înaintarea spre desăvârşirea dumnezeiască, lucru pe care l-a făcut totdeauna după Arie, chiar şi Logosul creat. Nu există puntea lucrărilor (necreate) nemijlocite[88], ci intermediari creaţi care contribuie la certificarea acestei egalizări dintre zidire şi dumnezeire. Dumnezeu nu este prezent prin lucrările Sale

---

astfel de lumină să fie înţeleasă fiinţa inteligibilă prin sine a lui Dumnezeu, ci ca să se întărească mintea în actul cugetării, mod prin care şi mintea se întăreşte printr-o lucrare obişnuită».

87 Nikolaos A. Matsoukas, *Naşterea şi fiinţa dogmei ortodoxe*, p. 140-149.

88 Vezi şi G. Florovsky, *The Concept of creation in Saint Athanasius*, în vol. Studia Patristica, 6 (1962), p. 56 ş.u.

mântuitoare, ci prin voia Sa etică şi juridică. Expunerea îndatoririlor (în arianism) este dezvoltată la maximum.

Acelaşi fenomen se poate observa şi în cazul ereziei mahomedane din secolul al VII-lea, după cum o observă Sfântul Ioan Damaschinul. Este cunoscut faptul că, în multe puncte, **Coranul** este antitreimic, cu toate că vorbeşte cu mult respect despre persoanele patriarhilor, ale profeţilor, a lui Iisus şi a Maicii Domnului. Totuşi, naşterea Fiului ca a doua Persoană a Sfintei Treimi este considerată învăţătură blasfemiatoare. Este cunoscut, însă, că în mahomedanism s-a dezvoltat la maxim religia juridică şi etică ca şi învăţătura despre imposibilitatea relaţiei nemijlocite dintre Dumnezeu şi lume, de unde şi «filosofia» non-iconică a religiei mahomedane. Şi aceasta se întâmplă din cauza antitriadicităţii lor. Mai târziu, misticismul islamic încearcă să tocească eticocraţia şi juridicitatea seacă a acestei erezii[89].

Prin urmare, unirile şi distincţiile în Unitatea În trei Ipostasuri în relaţia veşnică (αἰδια) şi iconomică (οικονομική) a Persoanelor Sfintei Treimi, şi în relaţia dintre necreat şi creat, constituie descrierea şi înţelegerea, în măsura posibilului, a tainei Dumnezeirii şi a creaţiei. Doar în acest spaţiu, în însăşi delimitarea comprehensibilă a adevărului, viaţa şi experienţa de multe feluri a Bisericii sunt facilitate prin cele de mai sus, astfel încât să îndepărteze într-un mod fericit influenţele vătămătoare ale ereziei. Erezia este o îndepărtare de acest spaţiu al unirilor şi distincţiilor, şi în acest fel ea constituie ceva superficial, simplificat şi ciuntit. Dincolo de toate acestea, unirile şi distincţiile consemnează continuu un adevăr pe care-l trăieşte şi-l promovează lumea transfigurată a Bisericii: unirile şi distincţiile sunt o lume nemărginită care se mişcă într-o varietate de forme.

---

89 Vezi şi Alfred Adam, *Lehrbuch Der Dogmen Geschichte*, vol. I, Güterslaucht, 1965, p. 384-391.

5. Atributele Dumnezeului Treimic

Încă de la început dogmatistul are datoria de a face distincția între calitățile (atributele) ipostatice (a nenaşterii, a naşterii şi a purcederii) şi atributele care se referă la Dumnezeul Triadic. Calitățile ipostatice, după cum deja s-a accentuat, caracterizează Treimea cea veşnică, particularitățile netransmisibile şi neîmpărtăşibile ale fiecărei Persoane separat, a Tatălui ca nenăscut, a Fiului ca născut şi a Sfântului Duh ca purces. Atributele însă se referă şi la cele trei Persoane în conformitate cu relațiile acțiunii iconomice a Sfintei Treimi. În acest caz se impun unele precizări. Din cauza cunoscutei separări dintre teologia catafatică şi cea apofatică pe care am consemnat-o împreună cu toate urmările ei în primul volum al Dogmaticii, mulți vrând să purifice teologia ortodoxă mai recentă de elementele scolastice, suprimă atributele din învățătura dogmatică, exact aşa cum fac şi în cazul argumentelor pentru existența lui Dumnezeu[90]. Aceasta însă constituie o cursă foarte dureroasă. Este foarte cunoscut faptul că teologia ortodoxă în general, şi nu doar Sfântul Dionisie Areopagitul, se îndeletniceşte în cadrele întregii revelații cu numele, atributele şi numirile dumnezeieşti ale Dumnezeului Triadic. Iar această îndeletnicire constituie una dintre cele mai serioase şi esențiale teme teologice.

Aceste atribute şi nume dumnezeieşti sunt considerate de către teologie în relația apofatic şi catafatic, necreat şi creat, Ființă şi neființă. Doar în această relație nescindată (mai general spus, a dimensiunii fizice şi metafizice) se poate face teologie ortodoxă. Această relație înseamnă revelația însăşi în creație şi în istorie. Prin urmare, Dumnezeul cel inaccesibil devine accesibil prin lucrări (energii) şi uneşte creatul cu necreatul, ne oferă El Însuşi această posibilitate a atribuirii de nume. De la aceeaşi experiențiere a lucrărilor se poate ajunge la atribuirea de nume, aşa cum Sfânta Scriptură atribuie

[90] Chiar şi Ioannis Karmiris în *Dogmatica* sa rezumativă nu face nici o mențiune despre atributele lui Dumnezeu.

o mulțime de nume lui Dumnezeu, şi exact acest lucru este repetat şi sistematizat de dogmatist[91]. Totuşi, aceste numiri nu descriu Ființa Dumnezeiască, nici nu o penetrează (în mod gnostic) pe aceasta.

În acest fel, pentru că teologia păstrează intactă această relație pe care o cunoaşte şi o acceptă ca experiență a Trupului viu al Bisericii, ea depăşeşte principiul noncontradicției (care la bază este, de fapt, principiul identității A=A). Şi nu este deranjată de acest lucru, nici nu se preocupă de rezolvarea situației, având ca premisă distrugerea axiomei logice de mai sus. De aceea, într-un mod de la sine înțeles, Dumnezeu este în acelaşi timp Cel Ce este şi Cel Ce nu este, Ființa şi neființa (ο ὠν καὶ τὸ μὴ ὀν), fără nume şi cu multe nume, inexprimabil şi exprimabil, mişcare şi nemişcare (repaus), lumină şi întuneric. Şi nu numai că nu se face absolut nici o încercare de reglementare a contradicției, ci se consemnează necesitatea unei asemenea contradicții. Teologia se află în primejdia de a-şi trăda conținutul dacă din întâmplare ar dori să înlăture această cale antinomică a teognosiei. Deoarece printr-o asemenea concesie se distruge, în teorie şi în practică, unicitatea relației dintre necreat şi creat. Nici o caracterizare nu i se potriveşte Sfintei Treimi, şi nici un nume pentru că Dumnezeu nu este nici o mărime fizică, nici logică, nici etică. Este de asemenea neființă, deoarece în situația în care ar fi ființă, existența Sa S-ar identifica cu o oricare altă ființă a realității create[92]. Dar, după Sfântul Dionisie Areopagitul[93], «sfânta fotofanie», ceva care vine în însăşi realitatea creată, conduce omul la «dumnezeieştile iluminări»; binele cel mai presus de toate nu rămâne nemişcat; energiile cuprind toate lucrurile separate; dau experiență, nume şi viață. «Creația cea cu felurite forme» este susținută de către lucrările dumnezeieşti,

---

[91] Vezi şi Lambros Siasos, *Îndrăgostiții adevărului*, p. 112 ş. u.

[92] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numrile dumnezeieşti*, 1, 2 PG 3, 588 B: «Nu există cuvânt şi înțelegere pentru Ea, nefiind nimic din cele ce sunt. Fiind cauza existenței tuturor, este cea care este dincolo de ființă». Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia* PG 91, 664 B: «Şi de aceea mai degrabă primeşte să se supună că nu este, fiind mai presus de existență».

[93] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti*, 1,3 PG 3, 589B.

de către lumina însăşi. În această coborâre care se înalţă către bunătatea însăşi, se dau toate numele, fără ca în acest fel să fie apropiată realitatea dumnezeiască suprafiinţială. Totuşi, experierea lucrărilor dumnezeieşti este un dat. În acest fel Dumnezeu poate fi numit Fiinţă sau orice altceva[94]. Dar în mod firesc El nu poate fi egalizat sau pus în paralel cu vreo realitate creată oarecare, şi astfel pierde toate numele şi devine Cel fără de nume (ανώνυμος). În această «negrăire şi nenumire» există adevărata experiere a binelui, a vieţii însăşi[95]. După cum uşor se poate înţelege, această atribuire de nume se mişcă în hotarele unei relativităţi, fie că este prezentă calea catafatică, fie cea apofatică. În final, relativitatea acestei metodologii nu are de spus multe lucruri în raport cu ceea ce se experiază, nu de către teologie, ci de către teoptie (θεοπτία), despre vederea (όραση) slavei dumnezeieşti. Iar această vedere nu este a lumii de dincolo, ci se realizează într-o realitate creată transfigurată.

Însăşi atribuirea de nume are o semnificaţie relativă şi specială în funcţie de situaţie. De exemplu, când Dumnezeu este numit nefiinţă (μή ὄν), nu primeşte semnificaţia nefiinţei, adică a lucrului creat care participă la Fiinţă, la necreat. Aici este vorba de o cu totul altă semnificaţie: această numire de nefiinţă elimină, în mod absolut, orice noţiune şi orice conţinut al caracterului creat. În acest fel Dumnezeu «este salvat» şi de amestecarea Sa în idololatrie. Dimpotrivă nefiinţa, care este creaţia, înseamnă o altă esenţă în raport cu realitatea Fiinţei la care participă şi doar prin această participare există şi dăinuie. De altfel, nefiinţa filosofiei platonice şi neoplatonice înseamnă de asemenea altceva; este vorba despre lucrul

---

[94] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti*, 2, 7 PG 3, 645A: «Căci toate cele dumnezeieşti şi câte ni s-au descoperit nouă se cunosc prin şi în participări. Dar ele însele, cum sunt după obârşie şi temelie, sunt mai presus de minte şi de toată fiinţa şi cunoştinţa. De pildă dacă numim ascunzimea mai presus de fiinţă a Lui Dumnzeu viaţa sau fiinţa sau lumina sau raţiunea, nu înţelegem nimic altceva decât puterile venite din ea la noi, puteri îndumnezeitoare sau de viaţă făcătoare sau de viaţă născătoare sau de înţelepciune dăruitoare».

[95] Sf Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 90, 248 B.

sensibil de sine existent, care nu se identifică cu ființa nestricăcioasă de sine existentă[96].

Teologia ortodoxă, în conformitate cu o neîntreruptă şi organică continuitate a învățăturii biblice, totdeauna în acelaşi spațiu al Tradiției, atribuie Dumnezeului Triadic o multitudine de nume pozitive şi negative. Toate aceste numiri se înțeleg în cadrele relativității de mai sus şi în spațiul luminărilor şi energiilor dumnezeieşti. Teologia nu numără numele, ci dă în mod abundent şi nelimitat numirile şi în final, deodată, le retrage pe toate. Dumnezeu rămâne «neexprimat şi de nenumit»[97]. Această cale apofatică nu este nici capătul şi nici plinătatea; ea conduce la «posesiunea experiențială» şi la «viața dumnezeiască». Acolo nu este nevoie de nume, care totuşi vin şi revin de fiecare dată când teologia joacă rolul reglorului, al indicelui şi al corectorului în interiorul trupului viu al Bisericii. Deasupra tuturor numirilor care îi sunt atribuite Sfintei Treimi pentru a se face cunoscute anumite atribute, cele mai de seamă în spațiul biblic şi, desigur, în teologie sunt predicatele vieții şi ale iubirii. Dumnezeu este Viață şi Iubire. Este vorba în mod sigur despre reprezentări preluate din realitatea fizică creată, dar ele pot exprima într-un mod ajutător şi viu experiența pe care o gustă credinciosul. Prin acest nume este exprimată corect nu numai relația dintre Dumnezeire şi făptură, Ființă şi neființă, ci este descrisă, sub formă de reprezentări, realitatea dumnezeiască ca Ființă şi «ontologie», departe de abordările ieftine şi sentimentale. Viața şi iubirea sunt lucruri (πράγματα), ființări care întemeiază relația vieții şi a mişcării dintre Dumnezeire şi făptură, a celei care dăruieşte şi a celei care primeşte. Lucrarea iubitoare şi făcătoare de viață a lui Dumnezeu este cauza şi forța creatoare şi susținătoare chiar a acestei realități universale. Acesta este sensul oferit de învățătura biblică şi teologia ortodoxă.

---

[96] Plotin, *Enneadele*, 1, 8, 3: «Neființa nu înseamna neființă absolută, ci numai altceva decât ființa.... Aşa este întreaga lume sensibilă şi, de asemenea, întreaga experiență sensibilă».

[97] Eusebiu, *Despre cei treizeci de ani de domnie ai împăratului Constantin*, 12 PG 20, 1385 B.

Acest punct nu este accentuat în mod întâmplător de teologia ortodoxă. Deoarece confuzia între teologia ortodoxă şi cea scolastică este dominantă şi întristătoare în interiorul manualelor de dogmatică mai recente, pe tema care vizează atributele dumnezeieşti. Este cu totul greşită opinia că descrierea care se face în aceste manuale are ecou în învăţătura ortodoxă. În realitate se întâmplă exact contrariul[98]. Împărţirea numelor (în ultimă analiză a atributelor) în trei grupe sau mai bine, distincţia celor trei căi prin intermediul cărora se formează trei grupe de nume, este pur scolastică şi, în mod sigur, nu are nici o legătură cu teologia catafatică şi apofatică a Bisericii Ortodoxe. Prima cale după împărţirea scolastică este cea negativă (via negationis). Această metodă spune ceva simplu: eliminăm elementele distinctive ale realităţii create (timp, spaţiu, moarte, limite şi altele) şi creăm numiri care nu au obişnuitele nedesăvârşiri limitative: netemporal (mai presus de timp), necuprins, nemuritor şi altele. A doua cale este cea pozitivă (via affirmationis). Prin intermediul acesteia atribuim în mod pozitiv calităţi distinctive care există şi în realitatea noastră: drept, bun şi altele. Şi a treia cale, cea a excelenţei

---

[98] Este suficient să citească cineva paragraful respectiv despre atributele lui Dumnezeu în *Dogmatica* lui Christos Androutsos, şi din moment ce cunoaşte bine scolasticismul, va putea să distingă deosebirea radicală dintre teologia patristică şi cea scolastică legată de această temă Vezi *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 43: «Dar şi accepţiunea atributelor dumnezeieşti doar ca plăsmuiri înalte ale cugetării noastre, nedescoperind nimic din fiinţa dumnezeiască, formează expresii sinonime care se succed de la filozofii medievali, aşa-numiţii nominalişti (Nominalismus), este scripturistic şi raţional neîntemeiată». În primul rând este caracteristică această bază prin care porneşte dezvoltarea temei la Christos Androutsos. Această opinie o putem întâlni doar la realiştii Evului Mediu, şi, desigur, în timp ce se pleda pentru existenţa de sine a noţiunilor universale (universalia). Aici, conform lui Androutsos, numele exprimă fiinţa dumnezeiască şi nu sunt plăsmuiri ale cugetării noastre. Teologia patristică însă, spune exact contrariul. Numirile, aşa cum a susţinut Sfântul Vasile cel Mare împotriva lui Eunomie, sunt convenţionale şi după cugetare. În mod sigur ele exprimă un conţinut experienţial care provine din lucrarea dumnezeieştilor energii, dar ele sunt confecţionate de cugetarea omenească, şi pot să nu existe pe calea apofatică a teognosiei. Teologia patristică se înrudeşte, dacă o putem spune în mod anacronic, cu nominalismul (Nominalismus), şi fireşte nu cu universalia (Realismus) ale scolasticilor realişti.

(via eminentiae) nu este nimic altceva decât calea pozitivă, desigur cu adaosul gradului excelenței: atotputernic, atotștiutor și altele. Aici se poate observa în mod clar răstălmăcirea: foarte mulți cred că, calea negativă este apofatismul, iar cea pozitivă este metoda catafatică a teologhisirii. Se face însă o confuzie totală. Pentru că teologia apofatică respinge în principiu și numele pozitive și pe cele negative, de vreme ce acestea (numirile ambelor grupe) aparțin în întregime teologiei catafatice. De altfel, teologii scolastici, fie că le folosesc pe cele pozitive, fie pe cele negative, consideră că pe baza universaliilor, făcând descrieri și analize, exprimă esența dumnezeiască. Este vorba despre o cercetare logică izolată și despre o prelucrare a noțiunilor, atât pe calea negativă cât și pe cea pozitivă. Însă teologia patristică, în mare măsură nenominalistă (în sensul nominalismului medieval), se sprijină pe distincția între Ființa dumnezeiască înțeleasă ca neapropiată și neîmpărtășibilă, și lucrările dumnezeiești ca apropiate și împărtășibile. Acest lucru este posibil totuși prin luminare (φωτισμός) și prin umplere de har (χαρίτωση), iar nu prin cercetarea și prelucrarea logică nemijlocită. În acest fel, semnalându-se relația neîntreruptă dintre creat și necreat, teologia patristică se mișcă când pe calea catafatică (nume pozitive și negative), când pe cea apofatică (negarea numelor, deplina nenumire), pentru a se realiza în mod dinamic și desăvârșitor și prin intermediul participării (μετοχῆς) «posesiunea experiențială» a slavei dumnezeiești. Prin urmare, metodologia Sfinților Părinți ortodocși prezintă deosebiri fundamentale și radicale față de modul scolastic de teologhisire.

De altfel, teologia patristică nu doar că nu se oprește în mod exclusiv la numiri, ci le depășește prin limbajul iconic, simbolic și tipologic[99]. În acest mod ea a pus bazele ermine-

[99] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 1,11 PG 94,841 AB: «În Dumnezeiasca Scriptură găsim foarte multe expresii simbolice antropomorfice cu privire la Dumnezeu. Trebuie să se știe că noi fiind îmbrăcați cu în trupul acesta gros, nu putem să înțelegem, sau să exprimăm acțiunile dumnezeiești, sublime și imateriale ale Dumnezeirii decât numai dacă întrebuințăm imagini, tipuri și simboluri adecvate felului nostru de a gândi».

utice corecte pentru înțelegerea evenimentelor şi relatărilor biblice. De aceea nu a dominat concepția teoretică care ar fi înțeles inspirația după literă. Nu ar fi fost posibil așa ceva. Litera şi duhul sunt unite şi au după distincție semnificație naturală şi duhovnicească. Întreaga istorie biblică şi bisericească posedă litera sau tipul şi în același timp sensul sau realitatea inteligibilă (νοητή). Iar aceasta se întâmplă pentru că totdeauna teologia rămâne neclintită în relația creatului şi necreatului, în distincția dintre Ființa dumnezeiască şi lucrările dumnezeiești.

Din cauza premiselor de mai sus, teologiei ortodoxe nu-i este greu să-i atribuie nenumărate numiri Dumnezeului Triadic, desigur într-un mod nesistematic, cu o predilecție pentru teonimiile de Ființă, Viață şi Iubire. Textele biblice, teologice şi liturgice sunt pline de asemenea numiri, unde totdeauna predomină prin excelență categoriile ontologice şi niciodată cele etice. Doar relele erminii atribuie numirilor existente un conținut pur etic. Multitudinea acestor nume şi lipsa de sistematizare nu-i deranjează deloc pe teologii ortodocşi pentru că, în final, Dumnezeu este Cel Ce Este, Cel viu, Iubitorul, şi la sfârşitul căii Cel fără de nume, dătătorul ființei, al vieții, al rațiunii şi al îndumnezeirii. Astfel dogmatistul ortodox nu ar putea accepta în nici un fel o altă împărțire a atributelor dumnezeiești în: naturale (atotprezența, veşnicia, atotputernicia), raționale (atotcunoaşterea, înțelepciunea) şi morale (sfințenia, dreptatea şi iubirea). Această raționalizare şi îngustare pe care au adoptat-o şi manualele de Dogmatică mai noi sunt cu totul de neconcepun în spațiul trăirii şi al teologiei ortodoxe. Această împărțire este negreşit de origine scolastică, sau romano-catolică (se înțelege în exclusivitate a vechii teologii şi nu a celei contemporane). În **Dogmatica** lui Christos Androutsos, în ceeea ce priveşte tema prezentă, domneşte din nefericire metoda scolastică şi conținutul scolastic. Astfel, se constată lipsa completă a premiselor teologiei ortodoxe deja amintite. În acest fel, fundamentarea scripturistică şi patristică a celor opt atribute dumnezeiești de mai sus în trei grupe indică o atrofiere în dezvoltarea temei în cauză. Autorul ajunge involuntar şi, desigur, inconştient la punctul în care contestă poziții de bază ale teologiei ortodoxe şi le consideră

«neîntemeiate». Este vorba, cu siguranță, de o înșelare scuzabilă[100]. În mod sigur nu se poate vorbi despre o expunere exactă a conținutului credinței ortodoxe, adică a învățăturii ei dogmatice.

6. Filioque

După primatul și infailibilitatea papală (care a fost decretată oficial la Sinodul I Vatican din 1870), dogma lui Filioque, adică învățătura care susține că și Fiul, ca al doilea principiu, purcede pe Duhul Sfânt, constituie o deosebire dogmatică serioasă a romano-catolocismului față de Biserica Ortodoxă. Această învățătură creează chiar mai multe dificultăți întrucât nu este o simplă teologumenă, ci un adaos la

[100] Christos Androutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 55: «Întreagul sistem de interpretare l-a transferat pe Dumnezeu în afara universului și este acceptată doar prezența Sa în potență, iar acest fapt îl supune spațiului și-i anulează acestuia caracterul absolut... . Dar această slavă este neîntemeiată și în ceea ce privește separarea dintre ființă și lucrări, a celor inseparabil unite în Dumnezeu». Desigur, orice dogmatist sau intelectual poate să îmbrățișeze punctele de vedere ale oricărei școli dorește; nu este deloc științific, iar în acest caz în acord cu exactitatea expunerii dogmatice, ca opinii total diferite să primească numele teologiei ortodoxe. În acest caz, această pericopă din *Dogmatica* lui Christos Androutsos provoacă nu doar mirarea, deoarece suprimă piatra unghiulară a învățăturii dogmatice ortodoxe, dar, în același timp, și un fel de euforie psihică, deoarece în mod evident, din întâmplare și din ignoranță contestă aproape cuvânt cu cuvânt un fragment din opera Sfântul Athanasie cel Mare. Iată ce spune stâlpul Ortodoxiei în *Despre Întruparea Cuvântului*, 17 PG 25, 125 AB: «Și precum, deși este în toată zidirea, este în afară de toate după ființă, dar este în toate prin puterile Lui, orânduindu-le pe toate, întinzând în toate purtarea Lui de grijă și dăruind viață fiecăreia și tuturor deodată». Aceste manuale de dogmatică se scriu pe baza unei bibliografii ajutătoare de proveniență străină, și firește, nu pe baza monumentelor teologiei ortodoxe Totuși, la acest punct, trebuie să se facă următoarea lămurire. Când teologia patristică, în principal, de la Sfântul Athanasie cel Mare și în continuare vorbește despre prezența lui Dumnezeu în creație, înțelege negreșit posibilitatea creației de a participa la lucrările dumnezeiești. Doar în acest fel creația își asigură existența și progresul. Este de la sine înțeles că distincția între ființă și lucrări (energii) nu înseamnă împărțire sau separarea Dumnezeirii celei una.

Simbolul Niceo-Constantinopolitan, drept care creează în mod suplimentar, din punct de vedere istoric, probleme teologice şi tipiconale[101]. Filioque a fost adoptat şi de Protestantism, şi în mod concret de către Lutheranism în monumentele simbolice oficiale, unde sunt acceptate în principiu primele trei simboale ecumenice[102]. Astfel întreaga teologie apuseană, chiar şi cea mai recentă, nu se poate elibera atât de uşor de repercusiunile acestei învăţături în spaţiul occidental. Mentalitatea «filioque-istă» împiedică teoretic şi practic, de multe ori, destule teme, ale teologiei contemporane apusene şi ale activităţii ecumenice. Iar aceasta se întâmplă pentru că Filioque într-adevăr reprezintă o întreagă structură «ideologică» şi nu doar un adaos formal. În lăuntrul spaţiului apusean, în teorie şi în practică, a preexistat, şi, după Filioque, a urmat o mai amplă frământare teologică care se referea la teme ecclesiologice şi sociale. În acest fel, Sinodul II Vatican, făcând o mică întoarcere spre spiritualitatea ortodoxă prin *Constitutio de ecclesia*, a atenuat puţin, sau a înlăturat învăţătura despre Filioque, şi nu a mai plasat-o oficial în Simbolul Niceo-Constantinopolitan. Aceasta înseamnă că Filioque este o temă duhovnicească, ecclesiologică, chiar şi filosofică, şi nu o problemă pur şi simplu formală.

Mai întâi de toate perspectiva istorică a lui Filioque este limpede. Cercetarea istorico-dogmatică, în principal din partea ortodocşilor, îl consideră inspirator şi exponent al acestei erezii pe Augustin. După cum s-a consemnat deja mai înainte, în lucrarea lui cu adevărat importantă **De Trinitate,** Augustin creează asemenea premise prin celebrele sale triade, care se sprijină pe facultăţile sufletului, din moment ce în final veriga de legătură a Tatălui şi a Fiului este Duhul ca

---

[101] Aici trebuie semnalat că documentele politice actuale a Bisericii Romano-Catolice după Sinodul II Vatican (1962-1965) arată o anumită îngăduinţă, faţă de dogma Filioque şi în mod concret lasă să se înţeleagă că Biserica Occidentală ar putea să accepte Simbolul şi fără adaos în spaţiul cultului. În anumite împrejurări se rosteşte Simbolul şi fără adaosul Filioque.

[102] *Die Bekenntnisschriften der evanghelisch- lutherischen Kirche* (Ediţia Bisericii Evanghelice a Germaniei Occidentale), Gottingen 1956, p. 21-30.

relație de iubire și de voință[103]. Totuși, cititorul atent și obiectiv al acestei lucrări are datoria de a mărturisi că Augustin - ca și Părinții ortodocși de altfel - folosește doar anumite imagini, mărturisind că dogma Sfintei Treimi în final este abordabilă doar ca o taină profundă. Dincolo de acestea, însă, consemnează într-un mod categoric că doar Tatăl este principiul întregii Dumnezeiri: toutis divinitatis, vel simelivs dicitur, deitatis principium pater est[104]. Augustin este menționat la acest punct pentru că s-a vorbit foarte mult despre contribuția sa la învățătura despre Filioque și în plus pentru că această învățătură a pornit din Occident oricum abia din secolul al VI-lea. Cu toate acestea, nimeni nu poate fi convingător în demonstrarea faptului că Filioque se datorează influenței indirecte a respectivei învățături a lui Augustin. În Biserica Spaniei, în timpul secolului al VI-lea, apăruse nevoia de a se respinge relicvele arienilor, drept care probabil pentru prima oară a fost plăsmuită dogma Filioque într-o formă concretă, de vreme ce în acest fel se dădea și Fiului primatul și se demonstra arienilor lipsa de fundament a ereziei lor. De aceea și sinodul local de la Toledo din 589 a admis faptul că învățătura despre Filioque completează Simbolul Niceo-Constantinopolitan. Din Spania această erezie a fost strămutată în Franța. Astfel, pe la finele celui de al VIII-lea veac și pe la începuturile celui de al IX-lea, Carol cel Mare a impus-o francilor, făcând presiuni asupra papilor Adrian I și Leon al III-lea pentru a o accepta În final, cu toate opozițiile din partea papilor, dogma Filioque a fost adoptată oficial și de către Roma în anul 1054, drept care a survenit și schisma definitivă, atunci când sorții rânduiau pe tronul ecumenic din Constantinopol pe Mihail Cerularie, iar pe tronul papal pe Leon al IX-lea.

---

103 Alfred Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, p. 282-283.

104 Augustin, *De Trinitate*, 4,20, 29 PL 42, 908. Vezi Patriarhul Fotie, *Despre Mystagogia Sfântului Duh*, PG 102,352 B și 360B în care Fotie îl apără pe Augustin și pe Ieronim, însă consideră opiniile occidentalilor contemporani drept falsificări ale învățăturii reale ale acestor doi teologi. Totuși, Roma atribuie lui Ambrozie neclarități care au creat anumite confuzii.

Cu toate acestea, evoluţiile secolelor următoare s-au desfăşurat în interiorul unor conflicte dramatice şi revendicări politice între Răsărit şi Apus. Tocmai în această duritate şi sălbăticie a revendicărilor politice au fost promovate şi deosebirile teologice. Desigur, faptul este natural şi de la sine înţeles: în asemenea situaţii de contradicţie este logic să fie aduse în prim plan diferenţele spirituale şi ideologice preexistente[105]. În istorie toate lucrurile merg împreună. Doar cei care ţin predici moralizatoare sau cred că ideile şi conţinutul oricărei credinţe pot fi înţelese într-un spaţiu de sine stătător şi eterat în afara conflictelor istorice, nu pot accepta limpedele adevăr de mai sus şi trag concluzii jalnice, mergând cu inconştienţă spre impas. Şi reclamă ca toate contradicţiile şi schismele dintre cele două imperii să nu fi avut loc, din moment ce este vorba despre creştini! - sau să accepte toţi că doar raţiuni duhovniceşti şi teologice au condus în fond cele două imperii. Asemenea concluzii, într-un fel sau altul, direct sau indirect, se pot vedea formulate chiar şi de marii, între altele, istorici.

Însă, de vreme ce închid această necesară paranteză, sunt dator să mă întorc la tema lui Filioque. Patriarhul Fotie, chiar înainte ca Roma să ratifice în mod oficial dogma Filioque, şi în timp ce aceasta întreprindea cucerirea politică şi spirituală

---

[105] Totuşi este de la sine înţeles că în asemenea înfruntări sunt promovate şi diferenţe inutile sau sunt accentuate la extrem anumite lucruri lipsite de semnificaţie şi sunt trecute sub tăcere altele. Un asemenea lucru semnalează Petru al Antiohiei, răspunzând explozivei epistolei a lui Mihail Cerularie, aşa cum am avut ocazia să consemnez cu altă ocazie (Vezi Nikolaos A. Matsoukas, *Variate opinii despre dialogul ecumenic*, în revista Grigorie Palama, 55, Tesalonic 1972, p. 41-43), constituie un minunat monument al spiritului ecumenic, duhovnicesc, irenic şi teologic. Ar fi trebuit ca profesorul Ioannis Karmiris să-l fi încadrat între monumentele simbolice şi dogmatice ale Bisericii Ortodoxe. În nebunia politică a acelei epoci Petru al Antiohiei, ca un bun Nestor, îl îndeamnă pe Cerularie să arate spirit conciliant; să socotească Biserica Romei ca soră, pentru că are „circumstanţe atenuante" din cauza „ignoranţei şi al lipsei de civilizaţie" şi că de multe ori datinile nu trebuie să fie stgmatizate ca fiind straniı şi nici exagerate, din moment ce şi Biserica Răsăriteană are destule asemenea datini particulare. Singurul lucru pe care şi l-ar dori Petru al Antiohiei este anularea lui Filioque din Simbolul Niceo-Constantinopolitan; nimic altceva nu ar trebui să apară în acea dispută.

a Bulgariei în paralel cu alte deosebiri (primatul Romei, datini locale şi altele), a accentuat importanţa teologică a ereziei Filioque. În monumentala **Epistolă enciclică către scaunele episcopale ale Răsăritului**, semnalează, cu argumente teologice atent lucrate, că Filioque zdruncină unicitatea principiului Sfintei Treimi; stabileşte două principii şi o structură compozită a Sfintei Treimi şi prin urmare posibilitatea de a se presupune că Însuşi Sfântul Duh ar putea să aibă purcederi asemănătoare, drept care se ajunge la ipostasuri infinite[106]. Fotie dezvoltă aceleaşi argumente şi în opera sa **Despre mistagogia Sfântului Duh,** însă cu o profunzime teologică mult mai mare. Acolo consemnează de asemenea, în mod categoric, faptul că această învăţătură nu se poate fundamenta pe nici un Sinod Ecumenic[107]. Această primă confruntare dintre Răsărit şi Apus s-a restabilit până într-un anumit grad, dar a lăsat neuitate traumele şi intacte premisele pentru o recidivă catastrofală, care în final s-a produs în 1054, în timpul patriarhului Mihail Cerularie şi al papei Leon al IX-lea[108].

Aceasta este foarte pe scurt şi sinoptic perspectiva istorică a temei. Cele două Biserici, cea răsăriteană şi cea apuseană, evaluează desigur în mod diferit evenimentele istorice. Biserica Ortodoxă rămâne la opinia că Roma a falsificat la acest punct învăţătura despre dogma Sfintei Treimi. În cazul de faţă ne pot oferi ajutor inclusiv cuvintele sinodale protocolare (τυπικοὶ λόγοι). Roma a făcut un adaos pe care-l

---

106 Ioannis Karmiris, *Monumentele Dogmatice şi simbolice al Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. I p. 321-330.

107 Patriarhul Fotie, *Despre Mystagogia Sfântului Duh*, PG 102, 284A- 285AB: «... despre naşterea Fiului din simplitatea mai presus de cuvânt a Tatălui nu mă mir, dar dacă se menţionează că Duhul subzistă prin două cauze şi prin două proiecţii, atunci cum [se poate spune că prin Filioque] nu se urmăreşte compoziţia (în Dumnezeu)?»; 288B: «Aşadar, [Tatăl] purcede Duhul Fiului. Ce anume poate primi acela carele nu-L are purcezător pe Tatăl?».

108 Ioannis Karmiris, *Monumentele Dogmatice şi simbolice al Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. I, p. 231-348. În timpul ultimului pătrar al perioadei Sinodului II Vatican din 1965, papa Paul al VI-lea şi Patriarhul Atenagora au ridicat anatematismele care au fost aruncate în timpul schismei definitive din 1054 între Roma şi Constantinopol. Vezi Nikolaos A. Matsoukas, *La signification theologique et historique du deuxieme concile du Vatican*, în revista Proche Orient Chre'tien 16, Ierusalem 1966, p. 326-337.

interzic, în mod categoric, toate sinoadele ecumenice ulterioare[109] (celor de la Niceea şi Constantinopol). Încălcarea protocolar-canonică şi în acelaşi timp esenţială este evidentă, şi foarte greu ar putea fi cineva convins, din punct de vedere romano-catolic, că aceasta nu constituie o serioasă falsificare. Prin urmare, latura protocolară a temei examinată împreună cu cea istorică conferă o remarcabilă importanţă şi gravitate întregii teme. De aceea, o discuţie în legătură cu Filioque nici nu trebuie izolată doar în spaţiul protocolar, nici, după cum este firesc, nu este îngăduită şi posibilă subestimarea altor pliuri ale temei. Această împreună cercetare a tuturor laturilor principale ale problemei dă, totuşi, o mai mare greutate dimensiunii teologice. Iar această dimensiune impune cea mai mare seriozitate, de vreme ce teologia nu este doar teorie, ci în principal o problemă de viaţă şi de moarte, problema substanţei istorice a evenimentelor.

Încă de la început prin Fotie şi Cerularie, în lăuntrul maliţiozităţii, hazardurilor şi aventurilor istorice, teologia ortodoxă a stabilit, în această confruntare şi abordare a problemei, latura ecclesiologică şi duhovnicească a ereziei şi a dogmei treimice. Triadicitatea Dumnezeului inaccesibil în ceea ce priveşte Fiinţa şi accesibil în privinţa lucrărilor în creaţie şi în istorie, este întipărită, după teologia şi experienţa ortodoxă, în teofaniile sau fotofaniile Revelaţiei. În acestea teologul ortodox vede clar şi lămurit Sfânta Treime în existenţa Sa veşnică şi în manifestarea iconomică, drept comuniune şi acţiune a persoanelor, fără contradicţie şi mulţime de Principii. Domină în mod exclusiv unitatea şi mântuirea omului, şi în

---

[109]În al şaptelea canon al Sinodului III Ecumenic citim următoarele: «... Sfântul Sinod a hotărât că nimănui nu-i este îngăduit să propovăduiască, să scrie sau să alcătuiască o altă mărturisire de credinţă decât cea statornicită de Sfinţii Părinţi adunaţi la Niceea împreună cu Sfântul Duh». Conducătorul acestui Sinod, Sfântul Chiril al Alexandriei, interpretând cele de mai sus adaugă că nu este îngăduit «să se schimbe nici un cuvânt în aceste texte, sau măcar să fie trecută cu vederea vreo silabă». De vreme ce Sinodul IV Ecumenic a recunoscut oficial Simbolul Niceo-Constantinopolitan, toate acestea sunt valabile şi pentru acel simbol. Vezi Ioannis Karmiris *Monumentele Dogmatice şi simbolice al Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. I, p. 81, 94, 155.

general a întregii făpturi şi a istoriei. Prin Filioque se zdruncină această armonie şi mişcare.

Multe au fost susținute deja despre subestimarea rolului Sfântului Duh aşa cum o impune Filioque, lucru care a servit filosofiei centralizatoare, pur hristocentrico-apostolică a Bisericii Romano-Catolice. Libertatea duhului şi bogăția harismelor au lipsit din ecclesiologia şi, în mod firesc, din viața romano-catolicismului. Tema rămâne desigur deschisă dacă Filioque a contribuit la această formă de viață, sau o asemenea formă de viață care a fost creată din rațiuni istorice a angajat această dogmă pentru o justificare teoretică şi a plasat-o ca adaos la un simbol dogmatic oficial. Părerea mea este definitivă şi irevocabilă: foarte greu poate cineva să separe asemenea factori, care merg împreună în mod palpabil, şi pe care diferiți istorici şi ermineuți le separă doar «după cugetare», în mod corespunzător cu orientările pe care le au, cu prejudecățile lor şi de multe ori cu oportunitățile slujite de aceştia. În mod sigur atunci când a fost adoptată dogma Filioque se formase deja sistemul centralizat al romano-catolicismului. Dar şi această dogmă a influențat pe parcurs climatul spiritual al Occidentului, şi în timp ce a fost adoptată oficial, cu siguranță justifica şi valida decisiv, ca suport ideologic, organizarea centralizată a Romei.

Prin urmare, rațiunile istorice sunt limpezi, însă cercetarea teologică în paralel cu acestea poate semnala cu uşurință semnificația dogmatică şi duhovnicească mai cuprinzătoare a lui Filioque, cu toate consecințele privitoare la viața Bisericii. Dogma unității triipostatice este pusă sub semnul întrebării în teorie şi în practică (practica este organizarea centralizată sau chiar şi organizarea „nespirituală" a catolicismului). Mai înainte a fost accentuată cu hotărâre baza monarhiei* principiului unic, a monoteismului triadic. Teologia ortodoxă nu consideră doar că aceasta este Ființa comună a celor trei Persoane. De altfel, această bază a identității Ființei dumnezeieşti este acceptată de către toți teologii occidentali, adepți ai lui Filioque. Fundamentul monarhiei (al principiului unic) este Persoana lui Dumnezeu Tatăl drept cauză unică a modului

de existență a celorlalte Persoane. Doar atunci când ne vin în ajutor aceste două rațiuni, identitatea Ființei și cauza unică a existenței Persoanelor Fiului și Sfântului Duh, putem vorbi despre monada sau unitatea în trei ipostasuri, conform Sfântul Maxim Mărturisitorul. Monarhia acestei monade în trei ipostasuri, a experienței vii în spațiul manifestării luminii necreate, adică al istoriei Bisericii însăşi, poate şi consacră comuniunea iubitoare şi transfiguratoare a persoanelor. Aceasta înseamnă că Biserica nu are doar experiența comuniunii triadice, ci o realizează în relațiile concrete, de câte ori şi, desigur, oriunde există libertatea să le realizeze[110]. Dogma lui Filioque nu posedă nici premisele, nici finalitățile (constituirii) unei comunități frățeşti şi harismatice[111]. În dogma însăşi se vede zdruncinată ordinea, şi problematică egalitatea în cinstire. Premisele şi consecințele lui Filioque se înlătură doar prin consacrarea principiului unic în egalitatea de cinstire a celor trei Persoane aşa cum au formulat-o teologii ortodocşi pe care i-a urmat îndeaproape Sfântul Grigorie Palama[112].

În confruntările dure dintre occidentali şi ortodocşi, şi în disputa unioniştilor cu antiunioniştii, s-a încercat de multe ori o conciliere prin entuziasmul învățăturii anumitor cuvântători de Dumnezeu Părinți din Răsărit despre purcederea

---

110 Firește, afirmația că istoria bisericească este plină de evenimente scandalizatoare, drept care nu se vede această realizare, este o predică ieftină şi fără sens. Dincolo de faptul că este plină şi de evenimente minunate, ea este înțeleasă în mijlocul răutății istoriei şi are în principiu caracter ontologic (este un caracter sfințitor şi luminător), iar nu unul moral.

111 Christos Sidiropulos, *L'homme Jesus et le principe trinitaire* (disertație de doctorat care a fost prezentată la Universitatea din Strasbourg în anul 1978). Vezi în principal p. 158 ş. u. În acest interesant studiu autorul abordează „dogma" lui Filioque din perspectivă psihologică care, în locul iubirii chenotice şi mutuale, introduce în Treime rivalitatea filială pentru supremație.

112 Sfântul Grigorie Palama, *Că nu din Fiul ci doar din Tatăl purcede Duhul Sfânt*, 37, Ediția B. Bobrinsky. în seria P. Hristou, Scrieri Grigorie Palama, vol. I, Tesalonic 1962, p. 68: «Nu doar pentru că în Dumnezeu este o singură fire, ci şi pentru că are o singură Persoană față de care se relaționează cele din afara Lui, şi se raportează dintru început la o singură cauză şi la o singură obârşie».

Sfântului Duh «prin Fiul» (δι' Υιοὺ)[113]. Atât occidentalii moderați, cât și filooccidentalii din Răsărit încercau să rezolve această vastă temă prin multiple extinderi teologice și politice ale ei recurgând la rezolvări artificiale și la anemice reglementări formale. Această originală învățătură a anumitor ortodocși este foarte firavă și rar prezentă în spațiul teologiei răsăritene. Opinia tuturor celor care au această învățătură originală este categorică asupra faptului că numai Persoana Tatălui este cauza unică, și, în același timp, ei sunt și adversari înregimentați ai lui Filioque și ai teologiei occidentale. Prin urmare, din punct de vedere ermineutic trebuie să fim siguri că «prin Fiul» «δι' Υιοὺ», nu este posibil să fie identificat cu dogma Filioque. În final, Sfântul Grigorie Palama a dat o erminie considerată inteligentă: prepoziția «διὰ» (prin) nu înseamnă «ἐκ» (din), ci «μετὰ» (după). Prin expresia «δι' Υιοὺ» (prin Fiul), teologii vor să spună pur și simplu că Sfântul Duh, adică purcederea în mod netemporal și fără distanță, urmează Cuvântului, adică nașterii, în timp ce doar Tatăl, ca unică cauză, naște pe Fiul și-L purcede pe Duhul[114].

Însă dincolo de o formală și artificială reglementare, care din oricare parte ar proveni nu convinge asupra seriozității ei, această problemă și deosebirea teologică au depins în mod vădit de premise teologice mai cuprinzătoare specifice Răsăritului și Apusului, în timp ce urmăreau toate conjunc-

---

[113] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre anumite nedumeriri*, PG 90, 672C: «Așadar, Duhul cel Sfânt a cărui fire există din Dumnezeu și Tatăl după ființă, de asemenea, și firea Fiului este după ființă, din Tatăl dătătorul de ființă, prin Fiul născut, purcede în mod nestricăcios». Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 1, 12 PG 94, 849B: «Sfântul Duh nu este Fiul Tatălui, ci Duhul Tatălui, pentru că purcede din Tatăl (căci nu este mișcare fără duh) și Duh al Fiului, nu în sensul că este din El, ci în sensul că este purces din Tatăl prin El. Căci numai Tatăl este cauza».

[114] Sfântul Grigorie Palama, *Că nu din Fiul ci doar din Tatăl purcede Duhul Sfânt*, 25, p. 52-53: «Așadar, când auzi că Duhul purcede prin Fiul, să înțelegi că acesta însoțește pe Fiul. Căci așa trebuie înțeleasă prepoziția „prin" (διὰ), iar nu într-un mod greșit ca „din" (ἐκ), ci în sensul de „împreună cu" (μετὰ), ca în acest fel să te împărtășești de ceea ce se numește teologie... A însoți înseamnă a-L urma, așa cum și (Ioan Damaschinul) spune: Deci Duhul nu este din Fiul ci din Tatăl împreună cu Fiul, de vreme ce purcederea urmează nașterii fără de timp și fără de spațiu».

turile politice de atunci. Aşadar, nu a fost în cauză problema unei deosebiri a unei litere sau a unei prepoziţii gramaticale*. Raţiunile istorice atât de limpezi nu ne îngăduie să ne izolăm de bunăvoie în literă şi în prepoziţii gramaticale. Dogmatistul ortodox care cunoaşte piedestalul de bază al edificiului dogmatic al Răsăritului, acceptă în mod ştiinţific şi fără ezitări erminia finală pe care a făcut-o Sfântul Grigorie Palama. Cu alte cuvinte, teologia Bisericii Ortodoxe prin erminia treimică a teofaniilor, prin relaţia dintre necreat şi creat, şi prin distincţia între Fiinţa dumnezeiască şi lucrările dumnezeieşti nu putea să se concilieze cu mentalitatea «filioqu-istă». În primul volum al **Dogmaticii** am dat multe explicaţii despre metodologia teologică diferită dintre Răsărit şi Apus. Teologiei scolastice i-a fost foarte uşor să adopte învăţătura despre Filioque şi s-o fundamenteze, de vreme ce nu a avut ca moştenire premisele teologice ale Bisericii Ortodoxe. Ea nu ameninţa erminia participării la lucrările dumnezeieşti necreate ale manifestării iconomice ale Sfintei Treimi şi nici vederea slavei dumnezeieşti. Însă teologia ortodoxă trebuia să rămână într-o tradiţie de acest fel: în unicitatea principiului monadei triipostatice, în comuniunea Persoanelor egale în cinstire, în comunicarea nemijlocită a lui Dumnezeu cu lumea prin intermediul lucrărilor necreate, în distincţia între Fiinţă (adică veşnica purcedere a Sfântului Duh din cauza unică, din peroana lui Dumnezeu Tatăl) şi lucrări (adică trimiterea şi revărsarea lucrării Sfântului Duh în lume). Pentru ortodocşi, toate acestea au fost blocuri de piatră ce nu pot fi mişcate, în timp ce pentru scolastici au fost erminii răstălmăcite. Scolasticii, identificând fiinţa şi lucrările ei, şi în acelaşi timp acceptând că Dumnezeu comunică cu lumea prin intermediul mediatorilor creaţi, identificau foarte uşor purcederea veşnică din Tatăl cu trimiterea temporală a lucrării (energiei) Sfântului Duh prin intermediul voinţei comune a

* Indiferent de erminia aplicată problemei de mai sus, este evident faptul că în aceste dispute nu a fost vorba despre vreo deosebire legată de anumite litere sau prepoziţii. Aici s-au ciocnit două culturi şi două moduri de viaţă diferite, generate de maniera de înţelegere şi experienţiere diferită a dogmei Sfintei Treimi. (n. tr.).

celor trei Persoane. În acest fel Filioque a fost o învățătură de la sine înțeleasă. Metoda dialectică a teologiei, textele Sfintei Scripturi și ale Părinților, lumina creată și toți mediatorii creați au fost doar mijloace în vederea ridicării la înțelegerea realităților dumnezeiești, fără participarea la lucrările necreate și fără vederea slavei dumnezeiești. Așadar, este evidentă deosebirea teologică care a separat Bisericile[115] și prin urmare, încercările pentru o reglementare formală și artificială a unor termeni teologici nu puteau avea rezultate serioase și pozitive.

De altfel, teologia ortodoxă, sprijinindu-se pe experiența și erminia evenimentelor, niciodată nu a acordat însemnătate primordială cuvintelor și termenilor (στὶς λέξεις καὶ στοὺς ὁρους), decât numai în situațiile în care, în teorie și în practică, se fac falsificări de substanță. Modele clasice sunt Sfântul Athanasie cel Mare și Sfântul Vasile cel Mare. Astfel și Sfântul Grigorie Palama acceptă să spună că Sfântul Duh purcede de la Fiul, dar în același timp el stabilește în mod clar care este semnificația unei asemenea învățături. Această învățătură se referă la manifestarea iconomică a Sfintei Treimi și vorbește despre revărsarea sau trimiterea lucrării (ἐκχυση ἡ τὴν πέμψη της ενέργειας) Sfântului Duh în creație și în istorie «și de la Fiul». El spune hotărât că nu este interesat de cuvinte, nici nu este vorba să se certe pentru ele. Dar conținutul teologic, în teorie și în practică, trebuie să fie păstrat intact[116]. Această libertate a Părinților ortodocși se datorează în mod evident metodologiei lor particulare. Ei se sunt preocupați de lucrurile esențiale, iar nu de cuvinte. (De altfel este obișnuit fenomenul:

---

[115] Savvas Agouridis, *Considerații despre Filioque*, (extras din revista „Ekklisia"), Atena, 1969, p. 8-15.

[116] Sfântul Grigorie Palama, *Că nu din Fiul ci doar din Tatăl purcede Duhul Sfânt*, 29, p. 54-55: «Ieșirea Duhului este propovăduită în Scriptura de Dumnezeu insuflată ca fiind în două chipuri, căci se revarsă din Tatăl prin Fiul, iar dacă vrei să spui și din Fiul aceasta se face spre toți cei vrednici în care se și odihnește și locuiește. Această mișcare și ieșire, sau de vrei purcedere – căci nu ne vom certa acum pentru niște numiri, de vreme ce și David spune: „Dumnezeule, când coborai (purcedeai) Tu în mijlocul poporului, când treceai Tu prin pustie, s-a cutremurat pământul», (Ps 67, 8-9), numind aici purcedere vărsarea Duhului peste tot trupul care a crezut în Hristos...».

oamenii şi orice fel de savanţi, când sunt goi şi nu au ce să cerceteze şi ce să spună, atunci se ocupă cu vorbele goale). Savanţii serioşi se războiesc pentru cuvinte şi termeni doar atunci când adevărul se află în pericolul de a fi falsificat, desigur aşa cum este crezut, explicat şi acceptat de aceştia.

În acord cu cele de mai sus trebuie să fie interpretate şi cele trei celebre pasaje din **Evanghelia după Ioan**[117]. Dacă şi aici teologul nu face distincţia între Fiinţă şi lucrări, atunci negreşit va crea confuzii şi va propune erminii neserioase. Asemenea erminii scolastice au făcut de multe ori şi teologii ortodocşi, evident pentru a vorbi despre limbajul altora, făcând şi adaptarea corespunzătoare. Astăzi cercetarea biblică a făcut studii esenţiale admirabile, şi firește a dat dreptate teologiei ortodoxe în ceea ce priveşte o latură a problemei care vizează lucrările Sfântului Duh în istoria dumnezeieştii iconomii,. Pentru că este deja vădit şi cunoscut că textele vorbesc despre o istorie care se desfăşoară pe un curs rectiliniu

---

[117] *Ioan* 14, 26 : « Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăţa toate şi vă va aduce aminte de toate cele ce v-am spus Eu». 15, 26: «Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre mine»; 16, 14: «Acela Mă va slăvi pentru că din al Meu va lua şi vă va vesti. Toate câte are Tatăl ale Mele sunt». Cu acest ultim pasaj se ocupă Patriarhul Fotie prin metoda gramaticală şi scolastică, cu toate că nu a fost scolastic, iar argumentele lui sunt foarte teologice. El susţine că aici „din al Meu" înseamnă „din al Tatălui" din moment ce, cele „ale Mele" aparţin Tatălui! Dacă Evanghelistul, spune Fotie, L-ar fi înţeles pe Fiul, ar fi scris „din Mine"; „din al Meu" nu înseamnă persoana Fiului. Vezi Patriarhul Fotie, *Despre mystagogia Sfântului Duh* PG 102, 312AB: « „Din al Meu va lua", trimite către persoana părintească, iar în ceea ce priveşte lucrarea harismelor avându-L pe Tatăl drept cauză, Duhul va lua cele sfinte şi va vorbi...». În mod evident, această erminie neserioasă şi neteologică se face şi cu scopul de a se folosi chiar aceleaşi arme metodice ca ale adversarilor.

În general, despre dogma lui Filioque vezi opiniile vechilor teologi: Ferdinand Kattenbusch, *Lehrbuch der vergheichenden. Confesionskunde*, vol. I, Freibourg, im Br. 1892, p. 118 ş.u. I. E. Mesolora, *Simbolica Bisericii Ortodoxe de Răsărit*, vol. II, Atena, p. 112, ş.u. Freidreich Loofs, *Symbolik oder Christliche Konfessionskunde*, vol. I, Tübingen, und Leibzig, 1902, p. 48 ş.u. I. Mihălcescu, *La theologie symbolique au point de vue de l'Eglise orthodoxe orientale*, Paris, 1932, p. 84. ş.u.

unde se semnalează schimbări transfiguratoare şi evenimente mântuitoare. Este de la sine înţeles că aici nu se vorbeşte despre Ipostasurile propriu-zise ale Sfintei Treimi .

După teologia ortodoxă, Filioque este încadrat ca problemă şi rea credinţă în interiorul unor cadre teologice mai largi, şi acolo este considerat şi condamnat. Cu alte cuvinte, teologia ortodoxă este interesată mai mult de învăţătura dogmatică generală şi de tot ceea ce vizează mântuirea făpturii şi a istoriei, şi nu doar de interpretarea unei problematici parţiale şi teoretice. De altfel, erezia şi dogma niciodată nu au fost considerate îndeletniciri abstracte, ci exclusiv teme de viaţă şi de moarte. Prin urmare, dintr-o asemenea perspectivă trebuie să vedem şi Filioque în epoca contemporană. Şi înainte de toate în dialogul ecumenic, reconsiderând negreşit vechea tactică şi strategie, de vreme ce azi nu trăim în aceleaşi condiţii istorice ca cele de atunci, avem datoria de a pune problema în cadre teologice mai largi. De altfel, după cum a fost consemnat deja, Sinodul II Vatican a încercat să atenueze groaznicele contradicţii ale trecutului doar printr-o întoarcere spirituală - chiar dacă este considerată nefericită sau insuficientă -. Dincolo de interesul ortodocşilor de a se suprima nefericitul adaos din Simbolul Niceo-Constantinopolitan, teologia contemporană are datoria să îmbogăţească gândirea şi discuţiile cu un bogat conţinut tradiţional. Bisericile ortodoxe în lăuntrul climatului contactelor prieteneşti şi al întâlnirilor spirituale fecunde, se pot întoarce la căutarea acelei comunităţi ecclesiastice, în care stăpâneşte elementul susţinător şi promovator al iubirii. Biserica înţeleasă ca trup comunitar al poporului, trăieşte varietatea formelor de haruri, creând doar în acest fel comuniunea iubitoare a persoanelor, după modelul comuniunii Persoanelor Sfintei Treimi. Domnia lui Filioque, care zdruncină o asemenea comuniune bazată pe premisa prezenţei Sfântului Duh şi a lucrărilor sale, negreşit nu are loc în lăuntrul trupului poporului, în comunitatea fraţilor.

7. Creaţia din ne-fiinţă (ἐκ τοῦ μή ὄντος)

În ceea ce priveşte tema prezentă, toate manualele scolastice de **Dogmatică** corelează încă de la început creaţia şi nimicul. Ele consemnează în mod categoric două lucruri: 1. atotputernicia lui Dumnezeu în grad absolut şi 2. aducerea întregii realităţi universale din neexistenţă (adică din nimic) la existenţă prin voia atotputernică a lui Dumnezeu. Dincolo de aceste constatări categorice nu se face nici o altă menţiune despre semnificaţia teologică a nimicului. Prin nimic se înţelege doar neant şi, prin urmare, creaţia apare deodată, totdeauna prin intermediul atotputerniciei dumnezeieşti, fără ca mai înainte să fi existat altceva[118]. În acest fel dogmatiştii scolastici şi cei care-i urmează conştient sau inconştient, înfruntă primul principiu inexorabil al gândirii ştiinţifice şi filosofice: nimic nu se face din nimic (nihil ex nihilo fit). Şi pentru că acest principiu este de neclintit din punct de vedere logic şi experimental, problema este omisă şi trecută sub tăcere, prin declaraţia hotărâtă că în acest caz este vorba despre depăşirea logicii.

Totuşi, analiza teologică a noţiunii de *nimic*, desigur nu cu scopul principal de a explica cineva această încălcare a logicii, luminează pe deplin semnificaţia teologică a creaţiei. Dar înainte de a se face o asemenea analiză sunt necesare câteva precizări. Înainte de orice, teologia patristică nu vine în contradicţie cu puternica opinie a filosofiei greceşti antice conform căreia nimicul este inexistent de vreme ce este vorba despre un simbol sau de un număr imaginar (zero). Prin urmare, tot ceea ce există, există prin el însuşi. Cu alte cuvinte, doar existentul are sens, iar nu inexistentul. Zero (nimicul) înseamnă doar absenţa unui număr, a unui lucru sau a multor lucruri. Iar concluzia reiese în mod nesilit: este de

---

[118] De obicei, se spune că Dumnezeu a creat universul fără o materie preexistentă. Această expresie însă, aşa cum vom vedea mai jos, este corectă doar în raport cu punctul de vedere al filosofiei platonice despre creare lumii. Mai corect ar fi să spunem că Dumnezeu a creat lumea fără să existe nici o altă realitate, doar dacă drept materie înţelegem orice lucru.

neconceput ideea creației din nimic[119]. Însă această concluzie este adoptată nesilit și de către teologie. Pentru că teologia în primul rând plasează premisa că toate provin dintr-o cauză, iar această cauză este de sine existentă. Vrem, nu vrem, aceasta există prin ea însăși, și prin urmare certitudinea noastră că ceea ce există, există prin sine, este dreaptă și de nedovedit, dar de la sine înțeleasă. Fie că se pornește de la lumea necreată, fie de la cea creată, există prin sine lumea în primul caz și Dumnezeu Creatorul în al doilea caz. Altă posibilitate nu există. Cu alte cuvinte, nici teologul, nici cercetătorul nu poate (dispus fiind) să explice cum există realitatea de sine existentă, Dumnezeu pentru primul caz și lumea pentru al doilea. Singurul lucru pe care-l poate face fiecare dintre cei doi este să explice și să descrie prin datele pe care le are, această realitate de sine existentă. Prin urmare, nici teologia, nici știința nu depășesc logica, numai și numai pentru că acceptă adevărul de la sine înțeles că ceea ce există, există prin sine. E probabil ca logica să nu se liniștească doar cu descrierea și inventarierea evoluției lucrurilor, tinzând să „înțeleagă" cum există realitatea de sine. Aceasta constituie însă o altă temă, și în mod firesc nu cea a transcederii logicii. Pur și simplu, omul conștientizează hotarele gândirii și acțiunii sale. Iar această conștientizare înseamnă, din nou, descriere și inventariere.

În principiu teologia nu vorbește despre crearea lumii din nimc (μηδέν), ci din neființă (ἐκ τοὐ μὴ ὀντος). Cu toate că dintr-un anumit punct de vedere aceasta este același lucru, în sensul său integral depășește negreșit limitele strâmte ale gândirii scolastice despre nimic în legătură cu actul creației. Teologia dorește în mod hotărât să exprime relația dintre Ființă și neființă, necreat și creat, Ființă și energii în Dumnezeirea

---

[119] H. Diels, *Die Fragmente der Versokratiker*, Parmenide IB 6: «Căci este aparține faptului de a fi, iar nimicul nu există în nici un fel»; Melissos IB1: «Veșnic era ceea ce avea existență și veșnic va fi. Iar dacă s-a făcut, în mod necesar înainte de a se face este nimic; așadar dacă nimic nu era, când s-a făcut nu este în nici un fel nimic din nimic»; Democrit IIA 39: «Democrit susținea că universul este nemărginit prin faptul probabilității creării lui de către cineva».

însăşi. Altfel spus, atunci când vorbeşte de creaţia «din nefiinţă», vrea să ne spună că lumea nu provine din Fiinţa dumnezeiască, de aceea şi este nefiinţă. (Aici este necesar ca cititorul să-şi amintească ce s-a scris în capitolele imediat anterioare despre relaţia dintre fiinţă şi nefiinţă). Altfel, dacă creaţia ar fi fost din Fiinţa dumnezeiască, ar fi trebuit să fie de o fiinţă cu Dumnezeul Triadic, şi prin urmare de sine existentă[120]. Însă lumea nu este de sine existentă, puternică prin sine (autodinamică) şi autarhică. Ea este de altă fiinţă în raport cu Creatorul, iar pentru că nu este din Fiinţa Sa, şi deci este din nefiinţă, în mod necesar toate gradele sale de existenţă sunt dependente de dumnezeieştile energii creatoare.

---

120 Nik. A. Nisiotis, *Prolegomene la gnoseologia teologia,* (Incognoscibilitatea lui Dumnezeu şi posibilitatea cunoaşterii Acestuia), Atena, 1965, p. 62: «El creează din Nimic, din fiinţa Lui ca iubire»; p. 64: «Fericirea fiinţelor raţionale ca scop al creaţiei este minimul şi rezultatul cauzei maxime şi principale a acesteia. Pentru că aceasta a fost creată, ca văzută din Iubire ca din fiinţa lui Dumnezeu, aşezată pe aceasta în lucrarea de creaţie»; p. 71: «Dumnezeu creează şi insuflă viaţă şi modelează după chipul Lui. Dăruieşte din Existenţa Sa elementele personalităţii: iubire şi libertate; dar acestea provin din însăşi fiinţa Sa ca imbolduri ale Creaţiei Lui şi elemente ale plinătăţii acesteia. Prin aceasta au sens şi devin realitate doar întru aceasta, din dragoste şi în libertate să fie toate în posesiunea omului». În studiul de mai sus, în multe locuri asemănătoare, se vorbeşte despre crearea lumii din fiinţa dumnezeiască. În mod negreşit o asemenea opinie creează confuzie în lucruri, considerând creaţia de aceeaşi fiinţă cu Dumnezeu şi, în mod de la sine înţeles, el nu se află în acord cu întreaga teologie patristică şi cu premisele ei. Tezele acestui autor se sprijină doar pe un singur pasaj din Sfântul Alexandru al Alexandriei. Totuşi acest pasaj doar vorbeşte despre „în-fiinţarea" existenţelor, care înseamnă că existenţele „sunt în-fiinţate" de către lucrarea dumnezeiască voitoare, prin urmare, ele îşi primesc existenţa, adică fiinţa (creată) prin intermediul lucrării creatoare atotputernice, iar nu că sunt făcute din fiinţa dumnezeiască. Vezi Sfântul Alexandru al Alexandriei *Epistolă către Alexandru al Constantinopolului,* PG 18, 553B: «Căci Logosul nu îl crează [cineva] în vreun oarecare fel, fiinţa firii fiind indicată prin devenire (în cazul firii create sau prin nedevenire în cazul firii dumnezeieşti n.tr.) ... Iar faptul că din nefiinţă a fost creată lumea, înseamnă că ea are subzistenţa mai nouă şi naşterea mai recentă, această aducere la fiinţă a tuturor celor ce sunt fiind făcută de către Tatăl prin Fiul». Aşa cum arată claritatea pericopei de mai sus, se întâmplă exact contrariul: făpturile au o fire neasemănătoare faţă de Creatorul lor, iar în acest caz faţă de Cuvântul. Aluzia antiariană este evidentă; doar Fiul se naşte din fiinţa Tatălui şi în nici un fel realitatea creată.

Aşa cum foarte uşor se poate înţelege, semnificaţia teologică a acestei învăţături este oportună şi esenţială. Întreg edificiul teologic al revelaţiei se fundamentează pe această învăţătură despre crearea lumii din nefiinţă. Dacă cineva scoate sau deformează această învăţătură, atunci toate celelalte sunt de neînţeles, universul biblic îşi pierde perspectiva, iar revelaţia creştină se transformă într-un sistem juridic şi etic care reglementează relaţiile dintre Dumnezeu şi om, precum şi ale oamenilor între ei. În această situaţie, cineva ar fi de acord cu gândirea ateilor şi ai adversarilor de orice fel ai oricărei religii. Dincolo de acestea, o asemenea religie a relaţiilor juridice şi etice devine foarte uşor baza oricărei orânduiri cu conducere autoritară.

Prin urmare, greutatea învăţăturii despre creaţia lumii din nefiinţă nu cade deloc pe evenimentul „admirabil" că toate au fost făcute din «nimic». Teologia nu-şi propune în nici un fel să facă o asemenea promovare a, de altfel, de la sine înţelesei atotputernicii a Fiinţei. Interesul său este să accentueze indicata şi «cosmologica» (νομοτελειακή) relaţie dintre lume şi Dumnezeu, şi prin urmare să consemneze consecinţele automate care decurg din această relaţie. Dacă cineva doreşte pur şi simplu să admire sau să înţeleagă modul provenienţei lumii din (inexistentul) «nimic», se găseşte fără îndoială pe un drum greşit; bate la altă poartă şi este pasibil să nu găsească ceea ce caută, afară de faptul că poate să se primejduiască şi să nu înţeleagă adevărul esenţial şi evident că nimic nu se face din nimic, şi ceea ce există e de la sine înţeles că există prin sine, şi aceasta întrucât creaţia din nefiinţă nu este de sine existentă. Un (ateu) cercetător ar afirma cu uşurinţă că lumea însăşi este de sine existentă. Totdeauna vom vorbi despre existenţa de sine, nu putem scăpa din această închisoare a termenilor. Deci, oricine va înţelege adevărul exprimat mai sus, va pricepe foarte uşor sensul existenţei prin sine şi a relaţiei dintre Fiinţă şi nefiinţă.

În acest fel, învăţătura despre crearea lumii din nefiinţă şi în mod necesar a dependenţei sale de Fiinţă, nu a fost o concepţie teoretică care se susţinea pe anumiţi termeni tehnici şi filosofici nici în Sfânta Scriptură, nici chiar în

teologic. Această învățătură, atât Sfânta Scriptură, cât şi teologia o prezintă într-un mod iconic şi prin descrierea relației vii şi «cosmologice» dintre Dumnezeu şi lume. Din această relația se poate vedea învățătura creației din neființă şi a consecințelor ei în viața comunității eclesiastice. De aceea nicăieri în textele Sfintei Scripturi nu poate găsi cineva o expresie care să spună că lumea a fost făcută din nimic sau din neființă, în afară de cazul clasic din cartea a II-a a Macabeilor[121]. Asemenea fraze nu ar putea exprima, însă, ceea ce exprimă caracterul iconic şi parabolic al descrierilor biblice. Sfânta Scriptură în mod iconic, parabolic şi prin reprezentări, ne introduce într-o lume radical diferită de experiențele noastre comune şi obişnuite. Există o dependență absolută a întregii creații de Dumnezeu Creatorul şi dătătorul de viață. Întreaga lume, viața şi legile naturale se află în mâna lui Dumnezeu. Toate, în mod continuu, primesc ființă de la Dumnezeu. Dacă-şi ia înapoi suflarea Sa, toate se risipesc deodată. Acesta este deci înțelesul creației din nimic[122]. Nu există nici măcar o infimă concepție abstractă şi teoretică a creației şi a nimicului. Există o relație vie, aşa cum este ea descrisă în viața comunității unui popor. Dumnezeu, prin prezența Sa, dă ființă tuturor, le însufleteşte şi le învredniceşte. Creația, înnoirea, progresul şi eliberarea sunt dependente în exclusivitate de stăpânirea Dumnezeului celui viu. Acesta este Cel Ce cheamă «la ființă cele ce nu sunt»[123].

---

[121] *II Macabei* 7, 28. Această carte a Vechiului Testament unde se află expresia „din cele ce nu sunt" a fost scrisă de un iudeu elenizat. Prin urmare, există o adaptare la modul grecesc de gândire care se sprijină pe noțiuni. Dimpotrivă, modul iudaic, care este şi cel biblic, se sprijină pe parabole şi imagini.

[122] *Psalmi* 103, 28-30: «Deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umple de bunătăți; Dar întorcându-ți Tu fața Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor şi se vor sfârşi şi în țărână se vor întoarce». Nici o filosofie sau lucrare ştiințifică teoretică despre crearea lumii din nimic nu ar putea reda acest adevăr teologic într-un mod atât de puternic şi de reprezentativ. Exact aceasta este relația dintre ființă şi neființă şi se descrie într-un mod iconic şi parabolic, iar nu abstract şi teoretic.

[123] *Romani* 4,17. Această expresie scurtă, dar atât de caracteristică este chintesența învățăturii Sfântului Ap. Pavel despre creație şi mântuire.

Această relație vie dintre Ființă și neființă nu prezintă doar dependența de mai sus a făpturii de Dumnezeu ci, în același timp, lasă să se înțeleagă faptul că aceasta este radical diferită în raport cu Ființa dumnezeiască. Nu poate cineva cugeta o egalizare între Creator și creatură în ceea ce privește firea. Acest lucru este de la sine înțeles din faptul acestei absolute dependențe a făpturii față de lucrarea dumnezeiască făcătoare de viață. Astfel, teologia sprijinită în mod absolut pe relatările biblice a putut să exprime același duh prin terminologia filosofică și științifică. Deoarece, însă, și-a avut rădăcinile în această lume biblică și experiențială, nu s-a transformat niciodată într-o învățătură pură și abstractă sau într-un sistem filosofic conceptualist. Totdeauna interesul teologiei este pentru lucruri și evenimente.

Actul creației din neființă, în adevăratul sens al cuvântului, înseamnă actul provenienței realității create nu din ființa dumnezeiască, însă prin intermediul lucrărilor dumnezeiești necreate. Cu alte cuvinte, lucrarea voinței (dumnezeiești) realizează o realitate alteroființială în raport cu Dumnezeu. Prin urmare, dificultatea logică nu se găsește în cum se produce ceva din «nimic» - o asemenea problemă se vede limpede că nu există -, ci în faptul că Ființa care este Dumnezeul Triadic de sine existent poate să producă ceva nu din substanța Sa, pe când experiența noastră din realitatea creată este aceea că oricine produce altceva, o produce doar din substanța sa. Aceasta, fie că se numește realitate materială, fie spirituală, totdeauna ca rezultat al unei alte cauze este în mod esențial același cu cauza: un om dobândește urmași din propria sa substanță; un obiect oarecare se confecționează dintr-o substanță concretă și-și primește numele de la această substanță (de pământ, cupru, lemn, etc) și în final orice creație spirituală (arhitecturală, muzicală, picturală, etc) are pecetea spirituală a creatorului ei, care desigur nu este ceva diferit de firea sa. Prin urmare, în crearea lumii din neființă stăpânește o cu totul altă «lege universală»: Dumnezeu creează

Aceste două noțiuni posedă o relație foarte puternică: este dependența neființei față de ființa cea prin sine existentă.

o alterfiinţialitate faţă de natura Sa şi înzestrează după har această realitate să participe la lucrările Sale, din moment ce ca alterofiinţă nu poate prin natura ei să participe la Fiinţa dumnezeiască[124]. La acest punct se găseşte, aşadar, sensul tainei şi scandalul logic.

Un alt punct care creează necesitatea unei elucidări teologice, şi nu una de natură logică, este distanţa (απόσταση) dintre Dumnezeu şi creaţie în înţelesul mai larg: veacuri (αιώνες), duhuri, lume, om. Ce fel de distanţă este aceasta? Dacă-i spunem spaţială, atunci respingem relaţia dintre Fiinţă şi nefiinţă, în care, după prezenţa lui Dumnezeu şi după participarea făpturii la lucrarea dumnezeiască, există unitatea făpturii şi a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, pentru darea fiinţei existenţelor, Dumnezeu este în mod necesar continuu prezent în creaţie. De obicei adoptăm distanţa temporală, spunând că, în mod necesar, creaţia este ulterioară lui Dumnezeu (Arie susţinea acelaşi lucru şi despre Cuvântul, a doua Persoană a Sfintei Treimi) şi Dumnezeu este înainte de creaţie. Însă această întâietate temporală a lui Dumnezeu ne creează nu doar probleme logice, ci şi teologice. Se poate înţelege foarte uşor că aceste determinări temporale au doar o semnificaţie ajutătoare, deoarece timpul este indisolubil legat de creaţia însăşi şi astfel, în mod necesar, introducem o distanţă temporală între Dumnezeul netemporal (atemporal) şi încă inexistenta creaţie temporală. Altfel spus, nu există nici o obiecţie asupra faptului că deosebirea dintre Dumnezeu şi făptură este în ceea ce priveşte fiinţa: Dumnezeu este necreat, făptura este creată şi, prin urmare, alterofiinţă faţă de deofiinţimea Persoanelor Sfintei Treimi. Aceasta este deci deosebirea şi nu o alta. Primatul temporal nu spune absolut nimic, ci prin acest primat ne poticnim teologic şi logic în faptul de a compara netemporalul cu temporalul; primatul temporal se poate constata doar între lucrurile create, adică

---

[124] *II Petru* 1, 4: «...ca prin ele să vă faceţi părtaşi dumnezeieştii firi». Aici este nevoie de mare atenţie ca să nu fie cineva înşelat de termenul fire. El nu poate fi comparat cu terminologia teologiei ulterioare, din moment ce nu are semnificaţia termenilor tehnici ai acestei teologii. De altfel, fragmentul de aici vorbeşte despre puterile dumnezeieşti şi despre slava dumnezeiască.

temporale. De vreme ce Sfântul Ioan Damaschinul spune că «toate se află la distanță de Dumnezeu, nu spațial ci după fire»[125], nu cumva nu ar fi deloc neîntemeiat să adăugăm la rândul nostru că toate nu se află departe de Dumnezeu «temporal», ci «după fire»? De altfel, şi după teologia patristică, spațiul şi timpul sunt lucruri indisolubil legate; timpul există doar prin spațiu. «Înainte» şi «după», în mod sigur, sunt reprezentări ajutătoare ale cugetării, dar şi în acest caz destul de primejdioase. În veşnica Treime vorbim desigur despre primatul Tatălui drept cauză şi izvor al celorlalte ipostasuri, al Fiului şi al Sfântului Duh, dar această întâietate nu aparține ordinii temporale, ci ordinii necreate. De altfel, în cazul activității iconomice a Sfintei Treimi, în mod necesar, vorbim despre întâietate, însă aceasta priveşte fazele desfăşurării realității create.

Cred că în situația de față, ar putea să ne ajute Origen[126]. Pe lângă altele, Origen a fost judecat şi condamnat întrucât a susținut coexistența creaturii împreună cu Creatorul. Adică, pentru ca să fie Creatorul totdeauna atotputernic şi atotțiitor, în mod necesar şi creaturile Sale, în care se exercită această atotputernicie şi atotțiitorime, sunt continuu şi veşnic prezente în fața puterii dumnezeieşti[127]. Această opinie ar fi fost totuşi

---

[125] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 1,13 PG, 853C.

[126] Disputele origeniste care au marcat veacurile şi care au antrenat cu sine persoane şi grupuri într-un antagonism crud şi pătimaş, unde partea lui Origen, direct sau indirect au luat-o şi Sfinții Părinți (cazul Sfântul Ioan Hrisostom care a acordat azil fraților Lungi, vânați de Teofil al Alexandriei) arată clar că viguroasa sa gândire teologică şi greu asimilabilă a fost, în acelaşi timp, şi răstălmăcită. În principal atunci când din cauza unor conflicte personale a fost folosită perspectiva termenilor teologici şi tehnici ulteriori, drept care teologia origenistă a rămas abandonată. Totuşi, condamnarea lui Origen de către sinodul condus de patriarhul Mina al Constantinopolului în 543 şi de Sinodul V Ecumenic din 553 se pare că s-a făcut, în principiu, ca să se tempereze patimile, separat de faptul că a fost sprijinită de cunoscutul decret imperial al lui Justinian către patriarhul Mina din 543. Vezi B. Th. Stavridos *Disputele origeniste*, în revista „Theologia", vol 29, Atena, 1958, p. 364-365.

[127] Origen, *Despre Principii*, 1, 2, 10 PG 11, 139B-140A: «Dar nu este oare fără sens, chiar numai să presupui, că Dumnezeu nu avea ceea ce avea să

platonică, într-un anume fel chiar şi eretică, doar dacă Origen ar fi negat creaţia din nimic, acceptând o creaţie ca modelare a unei materii informale după arhetipurile platonice. Origen nu a susţinut însă o asemenea opinie. El a acceptat corecta linie biblică a creării lumii, însă nu a stabilit când a avut loc actul creaţiei pentru că nu a acceptat nici o întâietate temporală a lui Dumnezeu, lucru pe care, totuşi, nici un teolog nu-l poate determina cu precizie în cadre strict determinate. Din perspectivă teologică, lucrurile fundamentale sunt deosebirea şi distincţia dintre Creator şi creatură, şi fireşte nu distincţia între distanţe temporale. Deci Origen nu pare să nege deosebirea dintre creat şi necreat. Prin urmare, el face distincţia naşterii Logosului de crearea lumii. Consider că G. Florovski, prin interpretarea diferită pe care o face la acest punct, îl nedreptăţeşte pe Origen, şi fireşte, aşa cum s-a întâmplat în disputele origeniste, foloseşte criteriile teologiei de după Origen, drept care erminia lui devine nesigură[128]. După Origen, Fiul este icoana Tatălui şi este născut ca ipostas din Acesta. Tot ceea ce face Tatăl, face şi Fiul. Prin urmare şi Fiul participă la crearea lumii şi astfel se distinge de aceasta. Faptul că Origen vorbeşte despre *voia* lui Dumnezeu Tatăl (βούληση του Θεού Πατέρα) ca născătoare a Fiului şi creatoare a lumii, înseamnă că acest lucru, negreşit, trebuie să fie înţeles departe de mult mai târzia erezie ariană. Origen distinge în mod clar pe Fiul ca născut, de creaturi; iar această distincţie este diferită de ceea ce a făcut Arie în cazul de faţă. Oricum am aborda-o, este înşelătoare o interpretare care se bazează pe criterii teologice necontemporane cu Origen, ci mult ulterioare lui[129].

---

aibă şi că ar fi progresat până să ajungă să aibă? Dacă nu a existat niciodată vreme în care El să nu fi fost atotputernic, ar trebui în mod obligatoriu să fi existat tot ceea ce-L face să fie numit atotputernic şi să fi existat în tot timpul supuşi asupra cărora să-şi exercite stăpânirea».

[128] G. Florovsky, *The Concept of Creaton in Saint Atanasius*, p. 50, ş.u.

[129] Origen, *Despre Principii*, 1,2, 6 PG 11, 134C: «Quae imago etiam naturae ac substantiae Patris et Filii continet unitatem. Si enim omnia quae facit Pater, haec et Filius facit similiter, in eo quo omnia ita facit Filius sicut Pater, imago Patris in Filio deformatur, qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas Patris ad substendum hoc quod vult Pater. Voleus

Dincolo de acestea, după Origen, coexistența înainte de veci a lui Dumnezeu şi a creației a constituit, negreşit linia de plecare pentru teologii următori pentru a spune acelaşi lucru, dar într-un mod diferit. Toate ființele create coexistă înainte de veci cu Dumnezeu ca «rațiuni creatoare» sau «voiri», sau «modele» în voința dumnezeiască[130]. Aceste rațiuni de dinainte de veci ale existențelor se realizează prin lucrarea dumnezeiască netemporală în următoarele etape ale creației. Cu alte cuvinte, creația este un mers continuu, evolutiv şi desăvârşitor. Din perspectivă teologică, ceea ce are însemnătate este această desăvârşire progresivă a tuturor, aşa cum rațiunile făpturilor se realizează ca mers evolutiv al creației, iar nu vreun principiu sau punct de plecare temporal. De altfel, timpul este indisolubil legat de ființele create; el nu poate constitui o măsură particulară de comparație a creației cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, nu există nici un timp propriu-zis care ar putea diferența după fire pe Dumnezeu şi creația, ci diferențierea, şi desigur una radicală, provine din însuşi mersul evolutiv al creației, din alteroființialitatea ei şi din însăşi temporalitatea sa ca atribut al ființei create[131], iar nu ca

---

enim non alia utitur, nisi que consilio voluntatis profertur. Ita ergo et Filii subsitentia generatur ab eo».

130 Sfântul Vasile cel Mare *Împotriva lui Eunomie*, 1 PG 29, 56D-557A: «Natura făpturilor a fost întocmită după rațiunile creatoare (δημιουργικοὺς λόγους)». Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti* 5,8 PG 3, 842C: «Cu atât mai mult în El, drept cauza tuturor, preexistă toate modelele celor ce sunt într-o unire mai presus de ființă. Fiindcă produce şi ființele ca rezultat ce provine din ființă. Iar modelele zicem că sunt rațiunile de ființă făcătoare şi în mod unitar preexistente în Dumnezeu, pe care teologia le numeşte predestinări şi voiri dumnezeieşti şi bune care deosebesc şi produc existențele. Conform lor, Cel mai presus de ființă a produs şi predeterminat toate cele ce sunt». Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre diferite nedumeriri*, PG 90, 293D-296A: «Este vorba despre rațiunile lucrurilor (λόγοι τῶν ὄντων), întocmite dinainte de veacuri de Dumnezeu, precum însuşi a ştiut, rațiuni pe care sfinții bărbați au obiceiul să le numească şi bune-voiri». *Ambigua* PG 91, 1080A: «Având rațiunile celor făcute subzistând în El dinainte de veacuri, prin bunăvoința Sa a creat din nimic zidirea cea văzută şi nevăzută».

131 Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Exaimeron*, PG 29, 13B: «Aşadar, în mod conatural cu lumea şi cu viețuitoarele şi plantele din ea, a făcut şi curgerea timpului, care întotdeauna se grăbeşte şi se scurge şi care nu se

distanţă de sine stătătoare în care precede Dumnezeu şi urmează creatia. Timpul «se coextinde» împreună cu realitatea creată, şi, prin urmare, nu se înţelege independent. Prin prisma celor de mai sus este, desigur, nefericită expresia «în timp» a manualelor scolastice de dogmatică. Lumea este făcută împreună cu timpul, iar nu în interiorul timpului, aşa cum caracteristic a observat Augustin[132]. Tocmai de aceea, aşa cum deja s-a accentuat, timpul ca interval, întâietate şi distanţă, cu nici un chip nu poate constitui un criteriu pentru compararea şi diferenţierea după fire între Dumnezeu şi creaţie. Temporalitatea însăşi este o caracteristică a creaturii, iar aceasta, din perspectivă ontologică, comparată cu Dumnezeu, se diferenţiază radical de Acesta ca alterofiinţă. Dumnezeu şi creaţia diferă şi se disting radical după fire, iar nu după distanţa temporală ca interval liniar drept.

8. Creaţie şi minune

În principiu, minunea în afara spaţiului revelaţiei creştine a fost considerată totdeauna ca un eveniment care se află în opoziţie sau este în dezacord cu legile fizice ale cosmosului. Toată această problematică a opoziţiei dintre legile fizice şi minune s-a născut foarte demult în sânurile teologiei scolastice. De aceea, teologia şi cultura apuseană au fost puternic încercate după prăbuşirea dogmatismului aristotelic, când ştiinţele, emancipându-se spre mai bine de tutela Evului Mediu şi eliberându-se şi urmând drumul pe care l-au deschis cei doi

---

opreşte nicicând din drum. Sau nu este acesta timpul al cărui trecut s-a făcut nevăzut, al cărui viitor încă nu este aici, iar prezentul scapă înainte de a ne face o idee despre el? La fel este şi firea celor create: sau creşte întru totul sau ia sfârşit, neprezentând [în sine] temei şi permanenţă»; Opinii asemănătoare are şi Augustin în cartea a-XI-a a *Confesiunilor* sale. Nu este exclus să fi citit în traducere *Exaimeronul*, Sfântului Vasile. Totuşi, ceea ce provoacă aici impresie este legătura, pe care o face Sfântul Vasile cel Mare între timpul existenţial şi lume.

Vezi şi *Contra lui Eunomie*, 1PG 29, 560B: «Iar timpul este intervalul asemănător ca substanţă lumii».

[132] Augustin, *De civitate dei*, 11, 6 PL 41, 322: „Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore".

Bacon, au avut libertatea şi, în acelaşi timp, forţa dominatoare să impună metoda propriilor lor cercetări în fiecare domeniu de cercetare. Atunci teologia s-a văzut obligată să rezolve şi în mod ştiinţific problema acestei opoziţii dintre legile naturii şi minune. Pe lângă altele, a fost creată noua apologetică creştină în sânurile protestantismului şi ale romano-catolicismului, care în cazul de faţă şi-a asumat dificila lucrare a concilierii dintre legile fizice universale şi minune. Scolasticismul şi noile date ştiinţifice şi culturale i-au constrâns pe teologii apuseni să «creeze» minunea apologeticii. Repercusiuni serioase şi vătămătoare a suportat, prin proaste imitaţii, şi teologia ortodoxă. Năzuinţa celor mai mulţi apologeţi ortodocşi a fost armonia dintre ştiinţă şi religie, departe de linia patristică a dublei metodologii teologice[133].

Toată neliniştea teologiei şi culturii apusene a apărut în noua teologie protestantă care, cu toate că se eliberase de scolasticism, nu a fost deloc în stare să scape de disensiunea dintre ştiinţă şi învăţătura creştină, care s-a creat după Renaştere. O încercare de a depăşi acest impas este, cu adevărat, importanta teologie a lui R. Bultmann care totuşi nu poate nega schemele occidentale şi acest lucru este firesc şi de la sine înţeles. Într-un studiu special despre minune, teologul german depăşeşte multe greutăţi. El este obligat să facă distincţie între minune (wunder) şi «eveniment minunat» (mirakel). Primul nu este obiect şi eveniment natural (faktum) ci acţiune a Dumnezeului Celui nevăzut şi «ascuns». Doar dacă Dumnezeu ar fi o forţă naturală (precum electricitatea), atunci s-ar putea ca cineva să vorbească despre evenimente minunate, iar nu despre minuni. Se poate înţelege că minunea ca acţiune sau ca lucrare a adevăratului Dumnezeu, vine în relaţie cu existenţa omului în mod direct şi prin intermediul credinţei, iar nu prin intermediul evenimentelor fizice sau istorice[134]. Această teologie a lui Bultman reaminteşte izbitor

---

[133] Vezi capitolul respectiv în primul volum al prezentei *Teologii Dogmatice şi Simbolice*.

[134] R. Bultmann, *Zur frage des Wunders*, în *Glauben und Verstehen*, vol. I, Tübingen, 1954, p. 214-228.

impasul metodei scolastice şi, în acelaşi timp, depăşeşte problema opoziţiei dintre legile fizice universale şi minune.

Totuşi, teologilor dogmatişti, chiar şi în epoca lui Bultman, nu le-a fost atât de uşor să facă distincţiile de mai sus. În mod firesc şi manualele noastre din secolele XIX şi XX se pliază de-a dreptul pe linia scolastică, dar se adaptează la învăţătura ortodoxă, cu mai mult sau mai puţin succes. De pildă Christos Androutsos, cu toate că încă de la început acceptă în mod scolastic faptul că minunile sunt intervenţii excepţionale ale lui Dumnezeu, obiective faţă de ordinea întregii creaţii (Praeter ordinum totius naturae creatae), în final îşi exprimă părerea că Dumnezeu intervine fără să se afle în opoziţie cu legile naturii, liber şi creator, completând în acest fel planul dumnezeieştii iconomii. Alţi dogmatişti străini, foarte mult izolaţi în modelele scolastice, vorbesc despre anumite «seminţe» pe care le-a aşezat Dumnezeu în timpul creaţiei, drept care în minuni El intervine şi doar dezvoltă aceste seminţe[135]. Totuşi, cum vede şi explică minunile teologia ortodoxă? Înainte de toate este necesar să se reamintească faptul că teologia nu a examinat minunea ca pe o problemă individualizată şi de sine, ci desigur în relaţie cu legile fizice universale. O asemenea cercetare într-un domeniu particular individualizat nu se poate localiza nicăieri. Minunea se încadrează într-un mod de la sine înţeles în întregul mers al istoriei dumnezeieştii iconomii şi niciodată nu a fost considerată ca ceva separat; de multe ori nici nu se vede particularitatea sa în istorie şi-n lăuntrul vieţii comunităţii. Istoria şi viaţa, ele însele sunt minuni. De aceea istoria biblică nu separă deloc evenimentele comune de cele minunate. Când un sfânt scriitor povesteşte o minune, o expune ca pe un eveniment istoric, fără să fie deranjat deloc de aceasta, sau fără vreo încercare de a-l convinge pe cititor. Întreaga istorie biblică prezintă o asemenea unitate a evenimentelor istorice comune şi a minunilor, şi totdeauna minunea slujeşte întreaga comunitate, chiar şi atunci când este vorba de un om izolat. În

---

[135] Christos Androutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe de Răsărit*, p. 119-120. Vezi Z. D. Rosi, *Sistemul Dogmatic al Bisericii Ortodoxe Universale*, Atena 1903, p. 354-355.

ultimă instanță, o asemenea minune contribuie la manifestarea slavei dumnezeiești sau la a oricărei învățături care privește istoria dumnezeieștii iconomii. Hristos de pildă, în multe situații nu a învățat numai prin parabole, ci și prin minuni. Obiectivul direct al acestor minuni nu a fost să provoace „admirație" și „uimire", ci să se arate slava dumnezeiască, iar prin aceasta să se întărească credința[136]. De altfel, în spațiul biblic nu sunt considerate minuni evenimentele care depășesc posibilitățile istorice și fizice obișnuite, provocând admirație și uimire. Asemenea minuni fac inclusiv puterile demonice ispititoare, iar Sfânta Scriptură nu neagă acest lucru[137]. Minunile ca evenimente ale istoriei dumnezeiești iconomii arată slava dumnezeiască în lume, o transfigurează, o conduc și o povățuiesc. De aceea învățătura și activitatea lui Hristos se mișcă pe această linie a mersului istoric. Minunea (ca finalitate) nu conduce niciodată la credință, ci credința la minune, sau slava dumnezeiască conduce prin intermediul minunii la credință. Ori de câte ori Hristos a fost provocat să facă minuni numai și numai pentru ca oamenii să se convingă (de dumnezeirea Lui), a refuzat în mod categoric[138]. Minunea în lumea biblică este izbăvită de orice caracter individualist și egoist; pe de o parte ea aparține întregii istorii și destinului comunității, iar pe de alta ea nu atacă deloc ordinea naturală și istorică. Lumea fizică și cea metafizică sunt două lucruri unificate. Acest caracter biblic al minunii este în același timp și bisericesc; totuși, în lăuntrul îndelungatului mers al istoriei sunt prezente și anumite extinderi ale urmărilor minunii, care în principal sunt manifestarea slavei dumnezeiești. Această manifestare nu constituie desființarea sau anularea legilor naturale (un asemenea lucru nu l-a cugetat nici un

---

[136] *Ioan* 2, 11: «Acest început al minunilor l-a făcut Iisus în Cana Galileii și și-a arătat slava Sa; și ucenicii Săi au crezut în El». *Ioan* 9, 2-3: «... cine a păcătuit; acesta sau părinții lui de s-a născut orb? Iisus a răspuns: nici el n-a păcătuit, nici părinții lui, ci ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu».

[137] *Fapte* 16, 11-18.

[138] *Matei* 4, 1-11; 13, 58: «Și n-a făcut acolo multe minuni, din pricina necredinței lor». Luca 23, 35. Vezi Nikolaos Matsoukas, *Locul minunii în lumea fizică și sensul acesteia în Noul Testament*, (extras din revista „Grigorie Palama"). Tesalonic 1963, p. 3-13.

scriitor al sinaxarelor, de pildă), ci accentuarea fragmentarității, a caracterului întâmplător şi a dezordinii lumii, a fenomenelor; în acest fel slava dumnezeiască pătrunde printr-o manifestare dominantă; pentru o clipă se vede răsturnarea oricărei ordini naturale şi istorice, numai şi numai pentru a se face integrarea acestei ordini în mântuitoarea şi transfiguratoarea slavă dumnezeiască[139].

Imaginea şi învățătura biblică de mai sus despre minune, care în acelaşi timp sunt pe de-a întregul bisericeşti, sunt explicate în acelaşi mod de către teologia ortodoxă. Aceasta se întâmplă pentru că teologia se găseşte, totdeauna, pe temelia sa neclintită care este relația dintre Ființă şi neființă, necreat şi creat, Creator şi creatură, Ființă şi lucrări (energii). În acord cu această relație, exact aşa cum a fost dezvoltat în capitolele anterioare, Dumnezeu vine în legătură nemijlocită cu lumea prin intermediul energiilor necreate; în acelaşi mod s-a făcut creația şi tot în acelaşi mod neființa este dezvoltată şi desăvârşită. Prin urmare orice minune, în timp ce se vede din perspectiva noastră fragmentară şi finită ca un extraordinar eveniment «suprafiresc» (şi desigur în opoziție cu legile naturale universale), constituie o manifestare a întregului curs de la începutul creației până la desăvârşirea ei finală. Şi este de la sine înțeles, în acord cu considerațiile telogice făcute anterior, că energia necreată, creatoare şi desăvârşitoare a toate, nu poate să se afle în contradicție cu realitatea creată. Nici o lege fizică nu este înlăturată când se face o minune

---

139 În sinaxare, de multe ori minunile nu sunt prezentate precum în povestirea sobră a textelor biblice. Un aflux de evenimente minunate conduce la încununarea unei istorii, unde, în final, se arată slava dumnezeiască pentru ca să salveze lumea şi ordinea ei. Există chiar şi dovezi minunate cum ar fi de pildă trâmbițele care au doborât zidurile Ierihonului şi toiagul lui Moise: trâmbițele au fost transportate de către Justinian în Sfânta Sofia, iar toiagul minunat a fost aşezat de Constantin cel Mare în noua Biserică, zidită în cinstea Născătoarei de Dumnezeu, din Constantinopol. Vezi Sfântul Nicodim Aghioritul, *Sinaxarul anual al celor douăsprezece luni*, vol. I, Tesalonic, 1981, p. 53, 79. Vezi de asemenea şi la p. 56-58, istoria Sfântului Mamant (pomenirea lui pe 2 Septembrie). Vezi şi în vol. IV, Tesalonic 1982, p. 288-291, istoria sfinților Iason şi Sosipaton (pomenirea lor pe 29 Aprilie). Vezi Everghetinos, vol. II, Atena, 1958, p. 86, ş.u.; 207 ş.u.; 398 ş.u; vol. III, Atena, 1976, p. 193, ş.u.

pentru că acțiunea lucrării desăvârșitoare este necreată, în timp ce legile sunt create și, în plus, întreaga realitate creată ca o complexă împletire de energii, împreună legată cu structura energiilor necreate, se îndreaptă spre evoluție și desăvârșire. Minunea este un pliu al acestui mers. Ochii noștri o văd ca pe o excepție în legitatea universală sau ca pe un eveniment ciudat, de vreme ce ei nu apucă și nu prind în întregime această realitate evolutivă, concepută desigur totdeauna în relația dintre Ființă și neființă, adică după participarea la Ființă, iar nu autonom și autodinamic.

Teologia scolastică, departe de această schemă evolutivă și dinamică, și fără distincția dintre Ființă și energii (lucrări), acceptă comunicarea dintre Dumnezeu și lume prin mijloace create. Se poate înțelege, astfel, foarte ușor că în acest caz creatul se află în opoziție cu creatul. De aici provine și bătaia de cap a scolasticilor mai vechi și mai noi de a concilia legitatea universală și minunea. Reamintesc aici încercarea pe care a făcut-o Bultman zdrobind premisele scolastice în felul său. Dumnezeu, spune Bultman, nefiind obiect fizic și acționând în alt mod, lucrează minunea care nu se măsoară prin mărimi fizice și istorice. Ce altceva a făcut teologul german decât să înlăture premisele scolastice? Totuși, lasă fără sprijin relația dintre Dumnezeu și lume, veșnicie și istorie. Istoria apare aici ca ceva diferit, iar existența umană ca un spațiu particular în care acționează Dumnezeu prin intermediul credinței. Dar aceste lucruri ezitante trebuie să fie reglementate. Dincolo de acestea, istoria (și în mod firesc omul întreg) ca realitate creată nu este altceva decât veșnicia, decât însăși slava dumnezeiască, însă «o parte» a acestei realități dumnezeiești, adică o participare sau un participant după har la aceasta. Și evenimentele naturale și cele istorice obiective își primesc ființa și se mișcă în conformitate cu participarea la lucrările dumnezeiești necreate.

Pe baza premiselor de mai sus și prin erminia minunii înțelege teologia ortodoxă pronia dumnezeiască. În aceeași viziune, pronia nu este nimic altceva decât distincția dintre Ființă și promovarea zidirii prin mersul său desăvârșitor. Orice convingere că Dumnezeu este protector, cârmuitor al celor bune și al harurilor este absolut corectă doar dacă este

integrată în planul întreg al istoriei dumnezeieştii iconomii. Progresul individual şi bunurile individuale aparţin comunităţii şi planului integral al dumnezeieştii iconomii. Orice altă concepţie deformată şi egoistă constituie, negreşit, cea mai serioasă răstălmăcire şi deviere de la adevărul Revelaţiei despre lume şi viaţă. Această răstălmăcire despre asistenţa şi pronia dumnezeiască în principal, este un mod al unei vieţi deformate şi apoi o învăţătură teoretică greşită. Într-o asemenea situaţie a acestei cumplite deformări este de la sine înţeles că individul se plânge şi protestează împotriva lui Dumnezeu - în afară de cazul când o face din motive de frică - pentru orice lipsă pe care o întâmpină. Dimpotrivă, trăirea proniei ca lucrare (energie) care conduce întreaga realitate universală spre punctul culminant al desăvârşirii şi conştientizarea rolului harismatic al fiecăruia ca membru al unei comunităţi, rezolvă, în măsura posibilului, problemele imperfecţiunilor, ale dramaticelor conflicte şi ale teodiceei în lume. Şi în loc ca omul să discute de pildă, de ce mulţi nedrepţi sunt fericiţi şi mulţi drepţi pătimesc, îşi asumă el însuşi în această viaţă, şi în mod sigur nu într-alta, aşa cum în mod lozincard, nechibzuit şi neteologic se spune, fie şi într-o foarte mică măsură, faptul de a lua asupra sa greutatea durerii şi nedreptăţii acestei lumi în mod corespunzător cu harismele lui. Teologia ortodoxă nu a cunoscut niciodată schizofrenia dintre teocentricitate şi antropocentricitate. Teocentricitatea şi antropocentricitatea sunt conciliate între ele într-un mod organic şi indestructibil.

9. Cauza şi modul naşterii fiinţelor

Încă de la început, în acest subcapitol nu ar fi fără de scop să reamintesc marea năzuinţă a apologeţilor mai noi de a găsi armonia dintre ştiinţă şi religie. Raţiunea acestei intenţii a fost simplă: ei au identificat conştient, ba chiar şi inconştient de multe ori, cauza şi modul naşterii fiinţelor ca fiind un lucru cu care se îndeletniceşte Sfânta Scriptură şi prin extensie teologia. Cu alte cuvinte, ei credeau că Sfânta Scriptură şi teologia răspund fără înconjur şi categoric la cele două între-

bări: 1. Cine a făcut lumea? 2. Cum a făcut-o? Au crezut că limbajul simbolic al relatărilor Genezei spre pildă, despre crearea lumii, ajungea să spună exact cum a fost făcută lumea, şi nu doar cine a făcut-o. Această confuzie a creat nu doar situaţii nefireşti, ci totodată şi multe probleme păgubitoare. În acest fel în Occident, unde cei mai mulţi teologi acceptau chiar şi în sec. al XIX-lea inspiraţia literală şi fireşte nu cunoşteau nimic despre teologia simbolică a Părinţilor din Răsărit, adepţii lui Darwin fie erau prigoniţi - cât au putut persecutorii să facă aşa ceva -, fie erau acuzaţi ca fiind falsificatori ai adevăratei ştiinţe, a celei armonizate cu religia după încrâncenaţii apologeţi! Cu timpul însă nevoia i-a condus pe apologeţi să se adapteze cerinţelor ştiinţifice şi să înceteze războiul şi apologetică. Deci nevoia a fost cea care i-a obligat ia nu premisele lor teologice, să facă în final distincţia între *cine* a făcut lumea (învăţătura Bibliei şi a teologiei inspirate) şi *cum* s-a făcut lumea (limbajul simbolic al Bibliei şi lucrarea cercetării ştiinţifice, aşa cum deja observase în **Exaimeronul** său Sfântul Vasile cel Mare în 370!)[140]. Teologia ortodoxă a îndelungatei

[140] Aici, la noi, (în Grecia) se discută încă dacă este îngăduit ca în şcolile noastre să se înveţe teoria evoluţionistă. Să se facă analogie aşadar cu moaştele chiar ale ultimilor apologeţi creştini şi cu responsabilitatea lor şi să vadă ce mare rău au provocat prin această tragică dezorientare. Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Exaimeron*, PG 29, 25A: «Că nu se mişorează admiraţia pentru lucrurile măreţe din natură, dacă se descoperă chipul în care le-a făcut Dumnezeu. Iar dacă nu le socoteşti adevărate, simpla ta credinţă să-ţi fie mai puternică decât argumentele logice». În cazul unei eventuale contestaţii a vreunui ascultător (*Exaimeronul* este compus din nouă predici), adică de ce Dumnezeu nu ne-a descoperit şi cum exact s-a făcut creaţia? Sfântul Vasile cel Mare răspunde că Dumnezeu ne-a dăruit mintea pe care trebuie s-o exercităm şi să găsim tainele creaţiei Asemenea vederi superioare nu întâlnim nici in sec. XIX occidental, şi foarte greu astăzi în sec. XX în spaţiul nostru ortodox. Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Exaimeron*, PG 29, 33B: «Multe a trecut sub tăcere: apa, aerul, focul şi toate acelea care se nasc din aceste elemente; că toate acestea erau în univers ca nişte completări ale lumii; dar istoria facerii lumii le-a lăsat la o parte, pentru a deprinde mintea noastră cu cercetarea; i-a dat puţine date, ca să mediteze asupra celor care nu s-au spus». Deci, toţi cei care nu-şi au mintea exercitată, sau nu vor s-o exercite, pentru ca să găsească restul, se mulţumesc să facă scheme retorice aprinse ca apărători nechemaţi ai Ortodoxiei.

tradiţii nu a căzut în cursa vreunei nevoi de armonizare între ştiinţă şi religie şi a putut să distingă separat cele două teme care se refereau la *cine* a creat lumea şi la *cum* a fost aceasta creată. Cele două planuri independente: al teologiei şi al ştiinţei, au fost unificate funcţional şi nu au fost niciodată înţelese dialectic[141].

Prin urmare teologia, la fel ca şi sfântul scriitor al Genezei, poate să vorbească despre amândouă, despre cauza şi despre modul naşterii fiinţelor, dar are datoria să cunoască faptul că primul aparţine în mod clar domeniului teologic, al cunoaşterii harismatice, şi al doilea spaţiului cercetării, al cunoaşterii ştiinţifice simple şi înalte. O asemenea minunată dezvoltare şi o neasemuită îmbinare a celor două domenii realizează Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Grigore al Nyssei în lucrările lor despre **Exaimeron**. Totuşi, în teologie, în ceea ce priveşte modul creaţiei, domină seria evenimentelor primului capitol al Genezei, iar când este vorba despre descrierea creaţiei şi a celor create, precum şi de fiecare dată când se vorbeşte despre Paradis şi despre păcatul strămoşesc, se foloseşte în mod exclusiv al doilea capitol.

Astfel, în istorisirea despre felul cum s-a realizat creaţia, zilele cosmogoniei sunt şase. Cele şase zile ale creaţiei sunt şase faze ale cursului cosmogonic. Ziua, după limbajul simbolic al Părinţilor, este un simbol care dezvăluie prin reprezentări integritatea unei faze, care ar putea fi o secundă sau un miliard de ani. De aceea, după o tendinţă dominantă în teologia tradiţiei ortodoxe, ziua a şaptea reprezintă timpul nostru care se continuă, iar a opta reprezintă „durata" împărăţiei lui Dumnezeu şi al slavei Sale, la care participă fiinţele cuvântătoare. Aceasta este «Ziua Domnului»[142]. De altfel, cele şase

---

141 Chiar şi textele *Facerii* au o varietate de opinii despre cum a fost făcută lumea, aşa cum ştiinţa se caracterizează prin varietatea teoriilor ei, când nu a ajuns la concluzii concrete. Astfel, ultimul redactor al *Facerii* ia împreună cu materialul mozaic şi alte diferite izvoare şi tradiţii. Pentru *cum* s-a făcut creaţie, primele două capitole ale *Facerii* ne prezintă două imagini diferite: alta este înşiruirea şi altul modul creaţiei după sfântul izvor al primului capitol şi alta a celui de-al doilea capitol.

142 Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Exaimeron*, PG 29, 52A:«Că spune Scriptura: „Ziua Domnului cea mare şi luminată"; şi iarăşi: „Pentru ce

faze sunt descrise într-un mod simplu şi sobru. În relaţie cu alte cosmogonii mitice există un anume «caracter ştiinţific». Dumnezeu este creator al primei materii informale care, în mijlocul apelor întunecate şi neclare, este numită cerul şi pământul, adică universul. Apoi, în şase faze se realizează formarea universului: 1. naşterea luminii; 2. alcătuirea atmosferei; 3. formarea uscatului şi a mărilor; 4. creaţia soarelui, a lunii şi a stelelor[143]; 5. crearea animalelor din mare şi a păsărilor cerului şi 6. crearea animalelor de pe uscat şi, în final, a omului după chipul şi după asemănarea lui Dumnezeu.

Relatările primului capitol al Genezei, cu toată fascinanta sa simplitate care-l încântă pe Sfântul Vasile cel Mare, în opoziţie cu toate celelalte cosmogonii mitice, nu vorbesc despre nici o teogonie. Nu se face absolut nici o luptă pentru ca vreo divinitate să stăpânească (peste altele); dominaţia Dumnezeului Celui neapropiat este de la sine înţeleasă; scriitorul sfânt nu spune cine L-a făcut pe Dumnezeu, el doar istoriseşte acel „cum" al cosmogoniei. În acest caz, pentru o comparaţie cu cosmogoniile-teofaniile altor culturi este suficient să ne limităm la două modele din mitologia babiloniană şi

---

căutaţi ziua Domnului?"...Scriptura cunoaşte şi ziua cea neînserată, cea continuă, cea fără de sfârşit, pe care psalmistul a numit-o a opta, pentru că se află în afara acestui timp săptămânal». În acest caz este evidentă noţiunea de simbol a zilei.

143 Sfântul Vasile cel Mare, face o observaţie potrivită la fiecare opinie. Soarele este creat în ziua a patra (adică în acest rând îl aşază sfântul scriitor), pentru ca să nu se creadă că este zeu; în acest fel este combătută adorarea Soarelui şi în mod fundamental idololatria. (vezi *Omilii la Exaimeron* PG 29, 120C). De altfel din sec. XIV reforma religioasă a faraonului Amenofi al-IV-lea a adus în prim-plan adorarea unui singur zeu, al soarelui, pe Aton. Faraonul însuşi S-a numit Akhenaton. Există un imn foarte frumos către zeul Aton, care seamănă în anumite puncte cu Psalmul 103 (104). Mulţi văd aici dependenţe înguste. De la început şi nu doar în epoca în care sfântul scriitor a scris pe baza izvoarelor sale *Facerea*, a existat o puternică polemică împotriva adorării soarelui. În acest fel soarele nu era acceptat ca izvor al vieţii, aşa cum îl elogiază imnul lui Akhenaton; el era doar un mijloc luminios. La fel se pare că admite şi Sfântul Vasile cel Mare, vrând în mod evident să micşoreze forţa adorării soarelui. Energia termică şi vitală de care au nevoie plantele, o primesc din măruntaiele pământului. Aceasta se pare că susţine Sfântul Vasile. Vezi *Omilii la Exaimeron* PG 29, 96AB.

din cea grecească. Conform celei dintâi, la început se poartă un război îndârjit între divinităţi; ostilităţile sunt conduse de către Marduk şi monstrul acvatic Tiamat. În final, Marduk îl face bucăţi pe Tiamat şi creează cerul şi pământul, făcând şi stabilind în acelaşi timp şi jurisdicţiile zeilor. Prin dominarea lui Marduk se constituie ordinea cosmică şi ierarhia zeilor înăuntrul unei clociri-naşteri cosmogonice şi teogonice[144]. După mitologia greacă, înaintea tuturor lucrurilor se află haosul. Cerul, pământul şi erosul joacă rolul primordial al cosmogoniei şi teogoniei. Se nasc monştri şi zei care se războiesc cu duritate pentru dominaţie. În final, după sfâşierea reciprocă dintre Uranus, Cronos şi Zeus, ultimul stăpâneşte în pantheonul religiei greceşti[145].

În ceea ce priveşte tema *cum* a avut loc actul creaţiei, Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Grigorie al Nyssei prezintă opinii remarcabile, care după analogie (şi numai după analogie) prezintă asemănări cu poziţiile contemporane ale evoluţioniştilor. În cunoscutele faze ale creaţiei, diferitele specii nu au fost create de la început cu forma lor de astăzi, ci au provenit din depunerile seminale pe care lucrarea creatoare a lui Dumnezeu[146] le-a depus în pământ. Prin urmare, la acest punct Sfântul Vasile cel Mare introduce teoriile ştiinţifice

---

144 Panagi Lekatsa, *Drama dumnezeiască*, Atena 1976, p. 56-65.

145 Hesiod, *Theogonia*, 116 ş.u.

146 Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Exaimeron*, PG 29, 149C: «Acum este pârga fiecărui fel de vieţuitoare din apă care, ca şi seminţele din natură, primesc porunca de a se arăta. Mulţimea lor va avea loc din naşterea lor, a unora din altele, când trebuie să crească şi să se înmulţească». Deoarece Sfântul Vasile cel Mare acceptă că pământul în întregul lui este înzestrat în potenţă cu atribute vitale – cu posibilităţi organice am spune – o eroare ştiinţifică a acelei epoci (că anghilele provin automat din mâl fără ouă) o explică pe baza celor de mai sus. În acest fel susţine că există două feluri de înmulţire: 1) factorii rezultaţi „din succesiune" şi 2) alţi factori proveniţi chiar din pământul care le dă viaţă prin puterea (organică) pe care o posedă. Aici are o foarte mare însemnătate faptul că Sfântul Vasile cel Mare, deşi ar fi putut realiza uşor acest lucru într-o predică, nu spune cum creează în acea clipă Dumnezeu din nefiinţă, însă spune că pământul este înzestrat de asemenea atribute vitale şi organice. Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Exaimeron* PG 29, 189CD-192A. Mai multe detalii vezi în lucrarea lui N. Matsoukas, *Elemente ştiinţifice, filosofice şi teologice în Exaimeronul Sfântul Vasile cel Mare*, Tesalonic, 1981, p. 75-92.

ale epocii lui şi le altoieşte funcţional cu relatările Genezei. Consecvent liniei sale că acel *cum* al creaţiei se lărgeşte prin cercetare şi nu aparţine cunoaşterii harismatice a inspiraţiei, completează într-un mod foarte interesant informaţiile pe care le ia din Sfânta Scriptură. Această îmbinare are datoria să fie făcută de către orice teologie contemporană şi să nu se grăbească să condamne teoriile oamenilor de ştiinţă.

De altfel, Sfântul Grigorie de Nyssa, completându-l într-un anume fel pe Sfântul Vasile cel Mare, vorbeşte despre creaţie ca despre o energie (lucrare) instantanee a lui Dumnezeu, prin intermediul căreia sunt create de la început toate depunerile fiinţelor. După aceea începe dezvoltarea dinamică şi manifestarea tuturor varietăţilor şi mărimilor universului, ale lumii şi ale vieţii. În acest mod «este construit» şi omul. Depunerea lui se află în întregul celorlalte depuneri. Prin urmare, existenţa lui primordială nu este una istorică, a lui Adam şi a Evei, ci una nenăscută şi seminală. Exact în această depunere seminală există intrinsec, prin preştiinţa şi puterea dumnezeiască, acel după chipul şi după asemănarea, precum şi posibilitatea constituirii omului din bărbat şi femeie[147].

---

[147] Sfântul Grigorie al Nyssei, *Despre Exaimeron*, PG 44, 72AB: «...am fost de acord că Dumnezeu a unit motivaţiile, cauzele şi puterile tuturor celor ce există într-o clipă şi că fiinţa fiecărui lucru din cele ce există a fost creată în prima ieşire din sine a voinţei [dumnezeieşti], cerul, tăria, stelele, focul, aerul, marea, pământul, vieţuitoarele, plantele...». Pe baza celor de mai sus din *Exaimeronul* Sfântului Grigorie al Nyssei, trebuie ca cineva să interpreteze cele ce se spun despre crearea omului în lucrarea lui *Despre facerea omului*. Altfel, pericolul ca cineva să se înşele uşor este foarte mare, şi să creadă că Sfântul Grigorie al Nyssei platonizează şi admite două creaţii, una a omului ideal şi „fără gen", şi o alta a lui Adam cel istoric. Această răstălmăcire a fost făcută de nume mari şi titrate ale teologiei străine, şi, firește, i-au urmat şi patrologii noştri. Pur şi simplu acest prim om este cel seminal, depunerea seminală prin care s-a făcut „unirea într-o clipă" Iar depunerea seminală este fireasc să fie fără gen, precum un ADN, purtătoare a lui *după chipul* şi *după asemănarea*. Vezi Sfântul Grigorie al Nyssei, *Despre facerea omului* PG 44, 185BCD: «Aşadar, Adam nu şi-a primit numele deodată cu zidirea de acum, aşa cum spune istoria mai departe; prin urmare, pentru omul creat [pentru Adam] nu este [potrivit] numele acesta, ci cel de însumare a întregii umanităţi. Aşadar, prin vocaţia universală a firii am fost conduşi să presupunem un astfel de lucru, şi anume că, prin dumnezeiasca înainte-cunoaştere şi putere, întreaga

Învățătura de mai sus a marcanților Părinți ai Tradiției Ortodoxe constituie într-adevăr un minunat monument teologic. Pe de o parte, se vede varietatea harurilor, iar pe de alta, lucrarea liberă şi creatoare a teologilor ortodocşi în cadrele teologiei harismatice şi în lăuntrul cunoscutelor hotare ale dublei metodologii. Astfel, într-un mod extraordinar de clarificator, în acord cu ethosul teologiei ortodoxe, se poate vedea distincția între cauza creației şi modul realizării şi dezvoltării ei. După cuvântătorii de Dumnezeu Părinți, Dumnezeul Triadic se revelează prin cunoaşterea harismatică realizată prin intermediul teofaniilor sau fotofaniilor, arătând faptul că El Însuşi este cauza şi că urmează o modalitate care se află în concordanță cu atotputernicia şi atotînțelepciunea Sa. Totuşi, cunoaşterea harismatică nu descrie această modalitate prin mijloace ştiințifice, ci simbolic, chiar şi în cadrul unei anumite nuanțe ştiințifice. De aceea, toți Îl acceptă pe Dumnezeu drept cauză unică a creației (care s-a făcut din neființă, iar nu din substanța Ființei), dar explică modul acestei creații şi prin concursul cunoaşterii ştiințifice.

10. Caracterul creat al ființelor

Creația din neființă impune distincția dintre creat şi necreat, ființă şi neființă. Distincția şi relația aceasta la rândul ei impune nevoia participării neființei la Ființă. De aici înainte se poate înțelege foarte uşor cum creația este o realitate desăvârşită nu după fire, ci după participare; şi această desăvârşire nu este statică, ci dinamică şi evolutivă. Născutul (creat) nu poate avea desăvârşirea nenăscutului (necreat). Întregul cosmos este «bun (frumos) foarte»[148], dar desăvârşirea aceasta

umanitate este cuprinsă în prima zidire». Aici lucrurile sunt lămurite. Aşa cum prin depunerea instantanee „a motivațiilor şi a cauzelor şi a puterilor" avem universul întreg, astfel şi prima facere a omului este seminală şi cuprinde întreaga omenire, şi prin urmare este omul întreg. Deci, nu apare nici o teorie despre crearea omului ideal.

[148] Sfântul autor al *Facerii*, accentuează în mod repetat că făpturile sunt bune, desigur nu în sensul desăvârşirii dumnezeieşti. În plus, această accentuare are un caracter apologetic manifest față de sistemele dualiste

este relativă şi, negreşit, după participare. Participarea nu este o acţiune momentană şi statică, ci continuă şi dinamică. Fiinţele create sunt inferioare în ceea ce priveşte desăvârşirea după fire şi negreşit este nevoie de desăvârşirea după har şi ajutătoare[149]. Prin urmare, după teologia ortodoxă, fiinţele create, întrucât au provenit din nefiinţă (iar nu din fiinţa dumnezeiască), se găsesc în principal între două stări limitative: 1. sunt transformabile şi schimbătoare şi 2. se mişcă între desăvârşire, conform participării la Fiinţa desăvârşită, şi alienare, care poate să ajungă până spre graniţa nimicului. Curgerea, mortalitatea şi stricăciunea sunt în principiu stări limitative ale creaţiei.

Aici este nevoie de anumite precizări de bază. În ceea ce priveşte fiinţarea şi viaţa tuturor gradelor (se include aici şi cel raţional), întreaga creaţie subzistă după participarea la lucrările Dumnezeirii, iar această participare este fixată ca legitate universală; doar transformabilitatea şi stricăciunea, după aceeaşi legitate universală, este o realitate nemijlocit sesizabilă, în timp ce atingerea nimicului nu se întâmplă niciodată pentru că Dumnezeu Creatorul şi dătătorul de viaţă nu-şi ia înapoi lucrările corespunzătoare[150]. Însă, progresul şi bunăstarea fiinţelor raţionale până la gradul vederii dumnezeieştii frumuseţi sunt nu doar tema participării, dar şi a libertăţii care doreşte şi rămâne în această participare. Prin urmare, este necesară premisa înlăturării, după har, a consecinţelor transformabilităţii făpturii raţionale pentru a lua drumul schimbării celei bune, încât să-L vadă pe Dumnezeu şi să se facă asemenea cu El. Exact la acest punct Sfântul

---

ale popoarelor orientale vecine. Tot ce creează Dumnezeu este bun; nimic nu poate fi înţeles ca rău.

149 Sfântul Irineu al Lyonului, *Combaterea şi răsturnarea gnozei celei cu nume mincinos*, 4, 38 PG 7, 1105B: «Căci nu era posibil ca cele abia născute să fie nenăscute. Şi pentru că nu sunt nenăscute sunt inferioare faţă de Cel desăvârşit».

150 Sfântul Athanasie cel Mare, *Împotriva arienilor* 1, 20, PG 26, 52A: «Căci celelalte, cum sunt lucrurile create, nu au nimic asemenea după fiinţă cu Făcătorul; ci sunt din afară de El, prin har şi prin voinţă, făcute prin Cuvântul, încât pot să şi înceteze cândva, daca ar voi Cel ce le-a făcut. Căci aceasta este firea celor făcute».

Alexandru al Alexandriei şi Sfântul Athanasie cel Mare l-au combătut pe Arie pentru că aşeza Logosul în clasa făpturilor transformabile şi schimbătoare. Prin urmare, şi Logosul a avut nevoie de energia dumnezeiască mântuitoare şi sfinţitoare. Finalitatea liniei Sfântul Alexandru al Alexandriei şi a Sfântul Athanasie cel Mare este epilogul Simbolului de la Niceea împreună cu anatematizare[151] corespunzătoare.

Deci toate făpturile raţionale sunt transformabile spre cele două direcţii: către buna şi reaua schimbare, în relaţie de apropiere cu Dumnezeu sau de depărtare de Acesta. Această posibilitate este rezultatul stării limitative a făpturilor. Aceasta este firea lor ca realitate zidită şi orice schimbare spre rău, orice denaturare distrugătoare sau conducătoare spre nimic se datorează în principiu acestei structuri limitative Acest lucru este valabil şi pentru Lucifer. De aceea Sfântul Vasile cel Mare spune că Lucifer nu ar fi avut parcursul acesta, nici nu ar fi fost aruncat pe pământ dacă prin firea lui nu ar fi fost receptiv pentru reaua schimbare[152]. Iar aceasta se datorează faptului că Lucifer, ca şi întreaga creaţie, este creat din nimic. În mod necesar şi Lucifer, pentru a ajunge în vârful bunei schimbări, ar fi trebuit să depăşească nimicul. Nu l-a depăşit şi de aceea «a căzut în nimic»[153]. Însă este de la sine înţeles că

---

[151] Socrate, *Istoria Bisericească*,1,8 PG 67, 68B: «Iar pe cei ce spun... că din cele ce nu există a fost făcut, sau dintr-un alt ipostas, sau dintr-o altă fire, susţinând că Fiul lui Dumnezeu este sau creat, sau trecător, sau schimbător, Biserica sobornicească şi Răsăriteană îi anatematizează». Teodoret al Cirului, *Ortodox şi contribuitor*, PG 83, 36D: «Căci după cum oamenii sunt caracterizaţi de faptul că sunt muritori, la fel Sfânta Treime este caracterizată de faptul că nu este trecătoare, nici schimbătoare. Prin urmare, netrecător este atât Fiul Unul-născut, cât şi Tatăl Care naşte şi Sfântul Duh». Teodoret al Cirului, *Istoria bisericească*, 1, 3 PG 82, 897C: «Căci Acesta aparţine firii netrecătoare, desăvârşit fiind şi întru totul nelipsindu-I nimic; pe de altă parte, aceştia, supuşi fiind întru toate schimbării, au nevoie tocmai din această cauză de sprijin».

[152] Sfântul Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, 3, 2 PG 29: «Nu ar fi căzut Lucifer, luceafărul de dimineaţă, nici nu ar fi fost aruncat pe pamânt, dacă nu ar fi existat în fire o receptivitate spre rău».

[153] Sfântul Athanasie cel Mare, *Contra Arienilor*, 1,7 PG 26, 25A: «Iar cei ce s-au întors de la Cel ce este Cuvântul lui Dumnezeu Care este, închipuindu-şi pe cel ce nu este, au căzut în nimic».

buna schimbare, ca relație și prietenie cu Dumnezeu, sau reaua schimbare, ca îndepărtarea de Acesta, este promovată prin mișcarea independentă a făpturilor raționale. Așadar, posibilitatea schimbării și cea a denaturării preexistă și este promovată de această libertate. «Creațiologia», așa cum o analizează teologia ortodoxă sau o presupune de cele mai multe ori, este clarificată; în toată creația structura naturală reprezintă hotarele de mai sus ale făpturii; în cazul făpturilor raționale coexistă și mișcarea liberului arbitru care promovează această schimbare spre desăvârșire sau spre nimicnicie. Prin urmare, punctul de plecare al mișcării inițiale și al oricărei mișcări a tuturor făpturilor, și prin excelență a celor raționale, este starea lor în conformitate cu firea, care este caracterizată de transformare și schimbare. Ființele create se află chiar în pericolul de a-și pierde ființarea. Doar relația lor cu Ființa le asigură această ființare și toate celelalte urmări. Această poziție cheie este linia comună a teologiei ortodoxe, fie că o vede cineva în mod concret, fie că nu, ca și învățătura despre creația din neființă, despre Dumnezeul Treimic, despre Persoana lui Iisus Hristos și despre scopul Bisericii. Dacă dogmatica pierde această poziție cheie, atunci negreșit se transformă în căi ce duc spre niciunde[154].

---

154 Sfântul Athanasie cel Mare, *Împotriva elinilor* 41 PG 25, 81C: «Căci, firea celor născute (create), așadar, ca una ce-și primește ipostasul din cele ce nu sunt, se găsește într-o stare compusă schimbătoare și neputincioasă, și muritoare prin sine». Sfântul Grigorie al Nyssei, *Despre facerea omului*, PG 44, 185C: «Se recunoaște peste tot și de toată lumea că firea necreată este și neschimbabilă, rămânând mereu aceeași, pe când cea creată nu poate rezista să nu se schimbe. Căci chiar și trecerea de la neființă la ființă este o mișcare și o schimbare a ceea ce a fost până acum fără existență, trecere realizată în conformitate cu voința dumnezeiască». Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan* 1, PG 73, 88B: «Dar, deoarece cel adus la existență din cea ce nu este(μὴ ὄντος) e necesar să se și strice și de aceea are început, se grăbește și spre sfârșit(căci numai firii dumnezeiești aflate mai presus de toate îi este propriu să nu fi avut nici un început și să fie și fără sfârșit), Creatorul înșeală într-un oarecare fel slăbiciunea din cele făcute și le susține cu meșteșug eternitatea».(Trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în PSB 41, p. 63). Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, PG 91 668B: « ... și astfel să apară pericolul ca însăși existența lor să cadă în neființă, prin despărțirea de Dumnezeu». Sfântul Ioan Damaschinul, *Dialoguri contra*

Aşadar, numai Dumnezeu nu poate să decadă din Fiinţă[155]; toată creaţia poate să cadă din relaţia cu aceasta, iar dacă acest lucru nu se întâmplă, asta se datorează participării pe care creaţia o are la Fiinţă. Acest adevăr, atât de cuprinzător şi dinamic, şi în acelaşi timp atât de impresionanta lui expresie, aşa cum în cazul de faţă este promovat de Sfântul Dionisie Areopagitul, este aşezat de către teologia ortodoxă în centrul întregii învăţături dogmatice. Într-o evaluare diferită şi într-o altă orientare, teologia îşi pierde drumul şi absolutizează alte poziţii corecte, dar secundare sau subordonate faţă de acest principiu de bază, şi prin urmare produce o multitudine de confuzii. De pildă, distincţia de bază şi primordială a teologiei ortodoxe este cea între creat şi necreat, iar nu între material şi spiritual, sensibil şi inteligibil, văzut şi nevăzut, trupesc şi sufletesc. Aceste distincţii sunt în principiu filosofice, şi în mod sigur naturalizate şi asimilate într-un mod viguros şi în teologie, iar prin urmare, ele sunt extrem de utile şi tehnice, dar foarte primejdioase dacă nu sunt înţelese continuu prin prisma distincţiei de bază dintre necreat şi creat. Înger, trup, suflet, minte şi altele au semnificaţii relative care sunt înţelese doar în relaţie cu starea limitativă a creaţiei. Adică toate cele de mai sus sunt lucruri create şi, prin urmare, punctul de plecare pentru orice considerare porneşte de la acest caracter creat şi ajunge la corecta concepţie a relativităţii tuturor făpturilor. Sfântul Ioan Damaschinul, de pildă, nu ezită deloc să ne spună că până şi îngerul este trupesc şi

---

manihеilor, PG 94, 1568AB: «Întreaga făptură este schimbătoare după fire, căci fiinţa, ce-şi are începutul naşterii şi pornirea(din nefiinţă), aceea cu necesitate este schimbătoare după fire; sau nu cumva strămutarea din nefiinţă în existenţă nu are întoarcere? Singura fire neschimbătoare este cea dumnezeiască, ca ceea ce este fiinţă necreată şi veşnică». Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeieşti*, 35, 32-35: «Căci cum s-ar putea face egal creatul cu Necreatul?». Vezi şi 7,40: «M-ai făcut dumnezeu pentru totdeauna pe mine cel muritor prin fire».(Trad. Pr. D. Stăniloae, în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1991, p. 566 şi p. 352). Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, 524A: «Aşadar Botezul înseamnă tocmai faptul de a te naşte după Hristos, a primi chiar existenţa şi a fi susţinut în existenţă, nimic fiind».

155 Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti* 8,6 PG 3, 893B: «Dar Dumnezeu nu poate cădea din existenţă şi a nu fi nu este».

material dacă este comparat cu Dumnezeu. În relație cu noi însă este netrupesc. Totuși aceste distincții și diferențieri sunt secundare pentru că, din perspectiva importanței teologice, primordială este starea limitativă a caracterului creat al făpturilor. Toate făpturile ca și create, comparate cu Dumnezeu sunt considerate negreșit materiale, cu alte cuvinte că sunt supuse «legității universale» a creației. În realitate doar Dumnezeu este netrupesc și imaterial[156].

11. Graduarea și ierarhia ființelor (Veacuri, duhuri, lume, om)

După o linie comună a teologiei patristice, toată creația sensibilă și inteligibilă este icoana (chipul) Ființei, a Dumnezeului Triadic[157]. Totuși în creație există, în principiu, o asemenea graduare încât participarea fiecărei părți la lucrările dumnezeiești să fie diferită, drept care și rezultatele sunt diferite. Însă toată realitatea creată participă la lucrările dumnezeiești și constituie o existență unitară și polidinamică. În această existență după clase și sectoare se manifestă mișcările neîntrerupte, varietatea harismelor și transmiterile puterilor luminătoare și sfințitoare. Cu alte cuvinte, întreaga realitate universală, sensibilă și inteligibilă constituie un trup cu multe membre, care participă la dumnezeieștile lucrări în mod analog cu receptivitatea lor. În acest fel, lucrarea cea una și neîmpărțită a Monadei Triipostatice se multiplică în conformitate cu receptivitățile ființelor. Cele care participă,

---

[156] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 2, 4 PG 94, 868A: «Se spune că (îngerul) este netrupesc și imaterial în raport cu noi, deoarece tot ceea ce se plasează în comparație cu Dumnezeu, singurul nematerial, este grosolan și material. Numai Dumnezeirea este cu adevărat imaterială și netrupească».

[157] Sfântul Grigorie al Nyssei, *Despre facerea omului*, PG 44, 148B și 185D: «Așadar, întreaga Fire, Care de la început până la sfârșit stăpânește, este o oarecare icoană a faptului de a fi». Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre diferite nedumeriri*, PG 90, 296BC: «Așadar zidirea strigă cu putere prin făpturile sale și vestește celor ce pot să audă cu mintea cauza sa, premărind-o întreit».

după receptivitatea lor, numai la **lucrarea făcătoare de existenţă (οὐσιοποιο ενέργεια)** au doar existenţa (τό εἶναι); cele care participă şi la **lucrarea făcătoare de viaţă (ζωοποιό ενέργεια)** au şi viaţa; cele care participă şi la **lucrarea dătătoare de înţelepciune (σοφοποιό ενέργεια)** au existenţa, viaţa şi înţelepciunea; şi cele care participă la **lucrarea îndumnezeitoare (θεοποιό ενέργεια)** posedă existenţa, viaţa, înţelepciunea şi procesul îndumnezeirii. Dumnezeu Însuşi este «cauza făcătoare de frumuseţe» a fiinţei (create a) făpturilor, a vieţii, a raţiunii şi a îndumnezeirii[158]. Nimic nu rămâne în afara

---

[158] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti* 4, 4 PG 3, 697C-700A: «De aceea binele se şi laudă cu numiri luminoase care descoperă ca în chipuri arhetipul. Căci precum bunătatea dumnezeirii cea mai presus de toate le luminează pe toate câte pot să fie luminate şi le creează şi le dă viaţă şi le susţine şi le desăvârşeşte şi este măsura celor ce sunt şi veacul şi numărul şi ordinea şi cuprinsul şi cauza şi ţinta... Dar ea contribuie şi la naşterea şi devenirea corpurilor şi le mişcă spre viaţă şi le hrăneşte şi le face să crească şi le desăvârşeşte şi le curăţeşte şi le uneşte». Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, 1080BC: «Prin ea(Raţiunea divină, infinită şi transcendentă) există şi persistă şi sunt cele făcute, întrucât prin ea s-au făcut şi spre ea s-au făcut; iar persistând şi mişcându-se, se împărtăşesc de Dumnezeu. Căci întrucât au fost făcute de Dumnezeu, toate se împărtăşesc de Dumnezeu pe măsura lor, fie prin înţelegere(minte), fie prin raţiune, fie prin simţire, fie prin mişcare vitală, fie prin destoinicia lor naturală şi câştigată prin deprindere, cum socoteşte marele descoperitor-de-Dumnezeu, Dionisie Areopagitul». (Trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în PSB. 80, p. 81). Sfântul Grigorie Palama, *Epistola a doua către Varlaam*, 32, Ediţia J. Meyendorff, în seria P. Hristou, Scrieri Grigorie Palama, vol. 1, Tesalonic 1962, p. 278: «Pe de o parte El este fiinţă, negrăit şi necuprins cu mintea, pe de altă parte este fiinţa existenţelor şi viaţa celor ce vieţuiesc şi înţelepciunea celor ce se înţelepţesc şi, pur şi simplu Cel care dă fiinţă celor care participă la existenţă şi la existenţa bună, ca să zic astfel, [este] şi putere care dă frumuseţe, şi înţeles cu mintea şi zis şi Se arată...». *Antireticul 5*, Ediţia L. Kontoianni-B. Fanourgaki, în seria P. Hristou, Scrieri, Grigorie Palama, vol. 3, Tesalonic 1970, p. 375: «Unele existenţe se împărtăşesc deci numai de lucrarea de fiinţă făcătoare a lui Dumnezeu, deşi prin aceasta se împărtăşesc de Dumnezeu întreg. Dar nu se împărtăşesc şi de lucrarea de viaţă făcătoare. Altele şi de aceasta, dar nu şi de cea de înţelepciune făcătoare. Altele iarăşi şi de aceasta pe lângă celelalte. Numai îngerii cei care şi-au păstrat locul lor şi aceia dintre oameni care au ajuns la cinstea suprafirească dată fiinţelor raţionale se împărtăşesc şi de lucrarea şi de harul edificator, de însăşi lumina

edificiului constituit din lucrările Monadei în trei ipostasuri; natură, istorie, viață, mişcare, raţiune, minte, făptuirea virtuţilor, clase (ordine) şi sectoare, constituie la rândul lor ţesătura energetică a unui trup care se mişcă, trăieşte şi se desăvârşeşte în relaţie cu necreatul Dumnezeu Triadic. În articularea acestui trup există zona «nesimţitoare, iraţională şi nemintală»[159], dar şi aceasta este încadrată în realitatea integrală şi universală, participând doar la lucrarea făcătoare de existenţă a lui Dumnezeu.

În acest fel se poate înţelege cum, în acord cu «raţiunile creatoare» de dinainte de veci ale voinţei dumnezeieşti, toată realitatea creată este chipul Monadei Triipostatice, dar participarea diferitelor ordine şi zone la lucrările dumnezeieşti diferă după receptivitatea lor. Graduarea şi articularea acestui trup universal în funcţionarea sa firească nu sunt ameninţate de nici o forţă antagonică şi dominatoare. Astfel şi zona «iraţională, nesimţitoare şi nemintală», participând în principiu la lucrarea dumnezeiască dătătoare de existenţă şi constituind un membru al trupului universal, aparţine aceleiaşi familii. Tocmai de aceea sunt sfinţite şi elementele neînsufleţite ale firii, de vreme ce slujesc fiinţelor raţionale superioare. În funcţionarea firească a acestui trup, graduarea şi ierarhia făpturilor este prin excelenţă determinată de har. Ordinele superioare nu ţin luminarea şi sfinţirea pentru ele însele, ci o transmit şi celor inferioare. Aici ordinele nu sunt diferite după privilegii, ci doar după har. Astfel, în conformitate cu graduarea şi ierarhizarea unitară, s-ar putea spune că după Sfânta Treime urmează Maica Domnului, duhurile îngereşti după ordinele lor, sfinţii, purtătorii de harisme, toţi membrii trupului lui Hristos şi întreaga realitate creată. Este vorba de un trup universal unitar şi harismatic, în relaţie cu lucrarea dum-

---

dumnezeiască şi negrăită». (Trad. Pr. D. Stăniloae în *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 300, Bucureşti, 1993).

[159] Pahimeris spune în scoliile lui că «după privaţiune» există în cele neraţionale şi neînsufleţite «lipsa de raţiune, lipsa de simţire şi lipsa de minte»; totuşi şi la cele inteligibile şi imateriale există aceste caracteristici, însă există «după negaţie». Vezi Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, PG 3, 157A-D.

nezeiască dătătoare de existență, făcătoare de viață, dătătoare de înțelepciune şi îndumnezeitoare a Monadei Triipostatice. Orice cădere a făpturilor din acest trup harismatic, în conformitate cu mersul desăvârşirii lui, se datorează defectuoasei sau absolut greşitei lor relații cu lucrarea dumnezeiască îndumnezeitoare. Iar aceasta, desigur, vizează ființele raționale.

* * *

Aşa cum prezintă lucrurile Sfântul Ioan Damaschinul, în conformitate cu linia patristică comună, Dumnezeu realizează întreaga realitate creată conform unor faze şi graduări, după rațiunile făpturilor de dinainte de veci care sunt în voința Sa. Am văzut că Sfântul Grigorie de Nyssa înțelege aceste faze drept manifestarea unui curs evolutiv în conformitate cu depunerile motivelor, cauzelor şi puterilor tuturor făpturilor create de Dumnezeu «laolaltă într-o clipă»[160]. În cazul de față detaliile pot varia, în timp ce, în general, tradiția ortodoxă acceptă faptul că realizarea creației are anumite faze. În primul rând, Dumnezeu creează (adică se manifestă realizarea) veacurile[161]. În capitolul corespunzător, menționat imediat mai jos la note, Sfântul Ioan Damaschinul precizează, încă de la început, faptul că numele de veac (αἰών) este «polisemantic». Sunt cunoscute numeroasele semnificații, dar toate se raportează la o singură reprezentare comună: durata, mişcarea, intervalul, astfel că la Dumnezeu veacul are semnificația veşnicei mişcări, în timp ce la făpturi are semnificația mişcării relative; la cele din urmă (la făpturi) este o mişcare «de interval» temporală şi măsurabilă, care, în mod firesc, din cauza graduării ființelor create după firea lor şi după locul lor în mersul desăvârşitor, nu are caracter similar (ca în cazul Dumnezeirii); de pildă una este mişcarea temporală măsurabilă după cursul soarelui, şi alta cea a zilei a opta, «cea neînserată şi nesfârşită» după Sfântul Vasile cel Mare. Timpul ca durată şi mişcare are o anumită relativitate; acest timp este veacul creat, în timp ce în veşnica relație a Persoanelor Sfântul Treimi

[160] Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre Hexaimeron*, PG 44, 72AB.

[161] *Evrei* 1, 2: «Şi prin Care (prin Fiul) a făcut şi veacurile».

este infinit; el este conceput ca «mişcare şi interval temporal» care «este coextins» în starea veşnică[162]. În acest fel Dumnezeu a creat sau a realizat veacurile prima dată după raţiunile făpturilor, adică mişcarea creată «de interval» sau spaţiul inteligibil al fiinţelor raţionale şi mintale. Această mişcare este concrescută cu făpturile, fie că acestea sunt duhuri mintale, fie că sunt fiinţe sensibile; astfel veacurile aparţin făpturii inteligibile şi sensibile. Dumnezeu cel mai înainte de veci a zidit veacurile duhurilor, ale lumii şi omului. Şi toate acestea au fost realizate în faze succesive, de vreme ce creaţia în întregul ei este evolutivă. Aici este vorba despre un remarcabil caracter al teologiei ortodoxe: în principiu vorbeşte despre crearea veacurilor (create) - veşnic (αἰώνιος*) este şi Dumnezeul necreat -, deoarece ţinteşte importanţa fundamentală a celui mai marcant eveniment: creaţia în principiu este durată, mişcare, viaţă, varietate, curs ascendent, desăvârşire. În acest fel preced veacurile cele mintale şi sensibile, cu toate că totdeauna sunt legate prin prezenţa nemijlocită a fiinţelor[163]. Dumnezeu

---

162 Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 52, 1 PG 94, 864ABC: «Aşadar, Acesta a creat veacurile; singura fiinţă mai presus de timp este Dumnezeu. Acesta este creatorul tuturor, al veacurilor şi al tuturor fiinţelor... Aşadar, al tuturor veacurilor este creator Dumnezeu, Care şi Universul a creat, ca Cel ce există înainte de toate veacurile»; 2, 1 PG 94, 861 BC «Se numeşte iarăşi veac, nu timpul, nici o parte din timp care se măsoară cu mişcarea şi cu drumul soarelui, adică cel format din zile şi nopţi, ci un fel de mişcare şi interval de timp, care merg împreună cu cele veşnice». Sfântul Grigore Teologul, *Despre Teofanii* PG 36, 320B şi *Despre Sfintele Paşti* PG 36, 628C: «Veac nu este timpul nici o parte din timp; acesta nu este măsurabil (căci se măsoară doar cele separate), nefiind precum timpul nostru, care se măsoară cu drumul soarelui, ci acest veac etern este un fel de mişcare temporală şi interval care împreună se întinde cu cele veşnice». Vezi şi Teodoret al Cirului, *Compendiul născocirilor eretice*, 5 PG 83, 465D: «Şi evrondiţii (= eretici) nu au înţeles că veacul nu este o oarecare fiinţă existentă, ci un oarecare interval indicator al timpului, uneori a celui nemărginit, când se vorbeşte despre Dumnezeu, alteori a celui corespunzător creaţiei, iar alteori potrivit vieţii omeneşti».

* În acest caz termenul *veşnic* vine de la veac (αἰώνας) şi exprimă tipul de veşnicie de care se împărtăşesc fiinţele create. (n. tr.)

163 Învăţătura despre crearea în principiu a veacului (eon) sau a veacurilor (eoni), ca durată „de interval" şi mişcare, prin analogie cu durata şi mişcarea eternă, adică însăşi eternitatea dumnezeiască, se face cu un ton

ca veşnic, diferă radical după Fiinţă de realitatea veşnică creată. El este dincolo de timp şi de veacuri[164]. Veşnicia lui Dumnezeu - care este indisolubil legată de eternitate (ἀιδιότητα)* - este una şi, după Sfântul Vasile cel Mare, veşnicia creaţiei şi a veacurilor «ca diferenţe ale stărilor şi varietăţilor lucrurilor» este alta[165]. Toţi cei care, conştient sau inconştient, nu fac distincţia dintre creat şi necreat, răstălmăcesc şi confundă termenii, neînţelegând că veşnicia dumnezeiască, care este eternă (αἰδια), este ceva, şi veşnicia creată şi veacurile create sunt altceva[166].

* * *

Fazele creaţiei încep din lumea duhurilor. Această lume inteligibilă (νοητός) constituie punctul de plecare al realizării întregii opere de creaţie; podoaba ei sunt fiinţele mintale pe care învăţătura dogmatică le numeşte îngeri. Definiţia din Epistola către Evrei exprimă, în mod sobru şi cuprinzător,

---

apologetic faţă de ierarhiile eonice, ca divinităţi intermediare ale gnosticismului. Acest lucru va deveni mai inteligibil în partea consacrată Hristologiei.

164 Sfântul Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, 1PG 29, 556C: «Căci nu este posibil, prin icoana Sa făcându-Se strălucitor, [ca] Dumnezeul tuturor să fie în acelaşi timp şi veşnic şi temporal, cu atât mai mult cu cât [ştim cu toţii că] El este dincolo de orice eon ».

* gr. ἀιδιότητα este o noţiune, fără echivalent în limba română, care exprimă în mod exclusiv veşnicia lui Dumnezeu care este diferită de veşnicia fiinţelor create (αἰωνιότητα). Vom traduce, desigur în mod convenţional, această veşnicie dumnezeiască prin cuvântul *eternitate*. (n. tr.)

165 Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Exaimeron*, PG 29, 49D-52AB: «Dacă Scriptura ne vorbeşte de multe veacuri...în acele locuri ni se arată mai degrabă deosebiri de situaţii şi de felurite lucruri, dar nu circumscrieri, sfârşituri şi succesiuni de veacuri».

166 Modelul unei asemenea confuzii este textul de mai jos. Vezi Pan. K. Hristou, *Sfântul Vasile cel Mare*, Tesalonic, 1978, p. 253-254: «(Sfântul Vasile) atribuie eternitatea doar calităţii (şi) existenţei inacesibile a fiinţei lui Dumnezeu; doar aceasta este eternă, dar lumea nu este. Lumea este, în timp. Distanţa veşniciei faţă de eternitate este nemărginită şi nu există un punct de întâlnire al lor, deoarece cele două categorii sunt valabile în planuri diferite. Distanţa timpului de veşnicie (veac) este doar mare. Se poate spune că există un punct de joncţiune al celor două stări, care este clipa creaţiei,tocmai din care s-a născut timpul. Creaţia intervine între veşnicie (veac) şi timp, de aceea ea nu este nici veşnică nici în timp, ea este doar atemporală».

scopul şi lucrarea îngerilor: sunt duhuri slujitoare care slujesc operei de mântuire[167] Această slujire este înțeleasă în cadrele trupului universal ierarhic. Şi îngerii sunt membri ai acestui trup, drept care slujirea lor este de la sine înțeleasă. Este binecuvântată credința că îngerii sunt păzitori, încât nu doar fiecare om are un înger păzitor, dar şi popoarele[168]. În timp ce de multe ori îngerii sunt amintiți în istoria dumnezeieştii iconomii, cunoaştem doar trei nume: Gavriil, Mihail şi Rafail. Sfântul Dionisie Areopagitul vorbeşte în mod exhaustiv despre îngeri, sistematizând informațiile din Sfântul Scriptură. Astfel, el încadrează îngerii în trei triade care formează nouă ordine îngereşti: 1. Tronuri, Heruvimi, Serafimi; 2. Stăpânii, Domnii, Puteri şi 3. Îngeri, Arhangheli, Începătorii. Serafim înseamnă foc, iar Heruvim revărsare a cunoştințelor[169]. Lucrarea ordinelor îngereşti, aşa cum printr-o teologie de înaltă ținută o descrie Sfântul Dionisie Areopagitul, este prin excelență dătătoare de lumină. O ierarhie veşnic mişcătoare transmite de sus în jos necurmatele luminări dumnezeieşti. Totuşi, atât această veşnică mişcare, cât şi anghelofania şi fotofania, constituie în esență o teofanie. Doar în acest fel slujitorii creați primesc dimensiunile salvatoare şi luminătoare. Creația, în orice zonă s-ar face referire, nu poate fi înțeleasă niciodată în afara lucrărilor dumnezeieşti[170]. Prin urmare, orice anghelofanie sau trimitere, după cum spune Sfântul Scriptură, este de neconceput ca fiind de sine stătătoare. Îngerii ca ființe create, nu sunt atotprezente, nici nu pot să promoveze opera de desăvârşire din inițiativă proprie, adică în afara trupului ierarhic. Tocmai din această cauză, anghelofaniile sunt expresia organică a teofaniilor însele.

---

167 *Evrei* 1, 14: «Îngerii nu sunt oare toți duhuri slujitoare, trimise să slujească pentru cei ce vor fi moştenitorii mântuirii ?» Sfântul Ioan Damaschinul, într-un capitol special al *Expunerii exacte a credinței ortodoxe* vorbeşte despre îngeri, şi dă o definiție descriptivă despre firea lor inteligibilă.

168 *Fapte* 12, 1-15; *Daniel* 10, 12-13.

169 Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, 6, 1, PG 3, 200D-201A. Vezi şi 7,1 PG 3, 205C.

170 *Coloseni* 1,16 : «Pentru că în El au fost făcute toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii».

Tradiția ortodoxă îi simte pe îngeri alături în viața oamenilor, ajutători în dramatica luptă împotriva răului şi cea a desăvârşirii. Se cunoaşte faptul că în lumea inteligibilă a îngerilor, care este parte organică, deja s-a consumat drama cursului desăvârşitor. După Sfântul Ioan Damaschinul, îngerii care au persistat în bine s-au consolidat definitiv şi participă la viața slavei. Însă restul îngerilor care s-au îndepărtat de lucrarea îndumnezeitoare s-au demonizat şi au pierdut desăvârşirea. Sunt duhuri sau puteri negative şi distrugătoare. Astfel, diavolii sunt duhuri făcătoare de rele care distrug opera de mântuire; ei fac contrariul a ceea ce fac îngerii. Conducătorul lor este Lucifer, sau Satana[171]. Învățăturile Sfintei Scripturi şi ale Tradiției corespunzătoare sunt clare în ceea ce priveşte cauza demonismului. Îngerii care s-au demonizat şi-au abandonat «chiar locaşul lor de existență». Prin urmare, departe de lucrarea îndumnezeitoare şi de slavă, demonii tind spre nimic în ceea ce priveşte bunătatea, dezvoltând puteri distructive[172]. De aceea sunt cu totul neconciliați cu slava şi mărirea dumnezeiască[173]. Origen admite că duhurile, în acord cu starea lor față de Creator, s-au diferențiat în trei categorii. Cele care au reuşit să ajungă în vârful desăvârşirii sunt duhurile îngereşti bune, cele care au rămas statice în procesul de înaintare, din plinătatea vederii lui Dumnezeu, s-au făcut demoni, iar cele care au pierdut doar căldura iubirii, devenind reci, s-au făcut suflete şi pentru îndreptare au fost pedepsite să îmbrace trupuri[174]. Mai târziu teologia patristică

---

[171] Ioannis Romanidis, *Păcatul strămoşesc*, Tesalonic, 1970, p. 60-75.

[172] *II Petru* 2, 4: «Căci dacă Dumnezeu n-a cruțat pe îngerii care au păcătuit, legându-i cu legăturile întunericului în iad i-a dat să fie păziți spre judecată...»; *Iuda* 6 : «Iar pe îngerii care nu şi-au păzit vrednicia, ci au părăsit locaşul lor, i-a pus la păstrare sub întuneric, în lanțuri veşnice, spre judecata zilei celei mari».

[173] *Matei* 8, 29: «Ce ai Tu cu noi Iisuse Fiul lui Dumnezeu ? Ai venit mai înainte de vreme ca să ne chinuieşti ?».

[174] Origen, *Despre principii*, 1,8,1, vol. V, Leipzig, 1913, p. 96: «Căci Dumnezeu nu ține cont de persoană, ca acestea toate să fie o singură fire a ființelor (căci toate cele raționale sunt nemuritoare), de aceea pe unii îi face demoni, pe alții suflete, pe alții îngeri; însă este vădit că fiecare este pedepsit în raport cu cea ce a păcătuit, pe unul l-a făcut demon, pe altul

va considera că hrana în împărăția lui Dumnezeu este «vedere continuă fără săturare», urmându-l pe Origen în ceea ce privește explicația cauzei căderii ființelor raționale din lucrarea îndumnezeitoare și din slava lui Dumnezeu.

Deci demonii, de vreme ce se găsesc în afara lucrării îndumnezeitoare și a slavei lui Dumnezeu, nu pot fi atotprezenți și nici nu pot crea un oarecare lucru din neființă. Ispititorul atacă gândul înțelept, întunecă mintea omului și creează fantasmele idolești. Sfântul Athanasie cel Mare, în biografia Sfântul Antonie cel Mare vorbește într-o mulțime de locuri despre plăsmuirile fanteziei lucrate de duhurile ispititoare, încât cei ispitiți să creadă că luptă cu ființe monstruoase. Este vorba despre o «fiziologie» a rațiunii și a minții și în același timp de o «patologie». Descrierile sunt impresionante și realiste. După douăzeci de ani de asceză și de lupte dure împotriva suferințelor pătimite din partea ispititorului, Sfântul Antonie cel Mare «ajunge să fie condus de către rațiune». Adevăratul ascet nu se înspăimântă în fața fabricațiilor idolești, ale «transformărilor» și «imitațiilor» demonilor, pentru că toate acestea sunt nimic. Cel care are puterea dumnezeiască nimicește și împrăștie aceste fantezii satanice[175]. Manifestarea satanică este iritare și năvălește asupra fanteziei prin schimbarea patologică a dreptei funcționări a rațiunii. Dimpotrivă, anghelofania, pentru că este teofanie, este adevărata prezență a lui Dumnezeu prin intermediul lucrărilor dumnezeiești. În

---

suflet, pe altul înger. Dacă n-ar fi fost aceasta și n-ar mai fi .... » . Vezi și *Despre principii*, 2, 8, 3, vol. V, Leipzig, 1913, p. 160.

175 Sfântul Atanasie cel Mare, *Viața și petrecerea Antonie cel Mare*, PG 26, 857A. «Și locul înteg era plin de năluciri de lei, de urși, de leoparzi, de tauri, de șerpi ...». 860A: «Dar vrăjmașul iarăși văzându-i sârguința și vrând s-o împiedice, i-a pricinuit pe cale nălucirea unui mare disc de argint»; 861A: «Apoi plecând, iarăși a văzut nu o nălucire, ci aur adevărat aruncat în drum». Aici e vorba de ceva demn de consemnat. Ascetul a văzut și în mod real aurul; aceasta nu e creația diavolului, ci a aparținut unui iubitor de argint. Nici aceasta nu l-a înspăimântat pe nevoitor. Vezi și 865A-877A-880A: «Dar noi credincioșii nu trebuie să ne speriem nici de nălucirile acestea, nici să luăm aminte la cuvintele lui». Aceste relatări sunt extrem de interesante, și pot primi un loc în „patologiile" științelor particulare contemporane.

anghelofanie se reclamă putere şi abilitate pentru vederea slavei dumnezeieşti în afara oricărei fantezii[176].

* * *

Veacurile, care vizează întreaga creaţie, şi lumea inteligibilă a duhurilor constituie membre organice ale trupului universal, şi astfel creaţia lumii sensibile şi a omului, compus din fiinţă sensibilă şi inteligibilă, se află nemijlocit în legătură cu ceea ce a premers şi a rezultat. Lumea sensibilă constituie mediul sau al doilea trup al omului. Pentru că teologia consideră drept prim trup existenţa sa biologică fenomenală. Totuşi, atât învăţătura biblică, cât şi teologia, consideră omul ca o existenţă unitară în relaţie cu mediul, creaţia şi istoria, în care, desigur, cuvântul îl au teofaniile şi fotofaniile în forme şi situaţii concrete. Teologia corect adaptată (aplicată) face distincţie între suflet şi trup; niciodată această distincţie metodică, care slujeşte la localizarea funcţiunilor superioare ale existenţei create unitare, nu descompune omul în două lucruri total şi radical neasemănătoare. Şi în literatura ascetică, funcţiunile trupeşti şi mintale înseamnă funcţiunile inferioare şi superioare sau dumnezeieşti ale unui ipostas unitar. Chiar şi atunci când Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că sufletul, în conformitate cu concepţia omului este creat «dintru voinţa lui Dumnezeu», deoarece ca simplu şi mintal nu «se face din subiectul materiei precum trupurile»[177], dogmatistul are nevoie, din nou, de multă atenţie pentru a nu crede că aici este vorba de un tip de dualism platonic. În acord cu întreaga teologie a Sfântul Maxim se întâmplă exact contrariul. Sufletul este acela care are funcţiunile superioare; prin urmare este înţeles ca zestrea prin excelenţă şi receptivitatea care poate să participe la lucrarea îndumnezeitoare. Această recep-

---

176 Sfântul Atanasie cel Mare, *Viaţa şi petrecerea Antonie cel Mare*, PG 26, 888A: «Căci îngerul adevărat trimis de Domnul împotriva asirienilor n-a avut nevoie de zgomote, nici de năluciri din afară, nici de lovituri, nici de ciocănituri. Ci s-a folosit liniştit de puterea sa, şi a omorât îndată o sută optzeci şi cinci de mii (IV Regi, 19, 35)».

177 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, 1324C.

tivitate aparține, însă, întregii existențe create; aceasta se află întreagă în legătură cu Dumnezeu şi nu doar o parte.

Astfel, în timpul concepției omului această opinie despre crearea sufletului direct de către Dumnezeu nu se diferențiază de opinia Sfântul Grigorie de Nyssa de pildă, despre transplantarea fiecărui suflet din părinți. Pur şi simplu importanța în cele două situații se mută într-o altă zonă care nu este, însă, scindată de existența unitară a omului şi a relației sale cu Dumnezeu. Nimeni nu trebuie să uite acest lucru fundamental. Omul are după har toate harismele creatoare; am putea spune chiar şi «înnăscute». Prin urmare, are şi harisma creatoare să transforme şi trupul şi sufletul (mai corect existența unitară cu funcțiunile inferioare şi superioare). Însă, mersul personal şi comunitar al omului, este înțeles în relație cu Dumnezeu. (Relația dintre creat şi necreat există ca dat). Prin urmare, omul este co-creator sau creator după har, şi totdeauna legat după «legitățile universale» cu lucrarea dumnezeiască. Acum se poate înțelege cum, fie că se acceptă teoria transplantării, fie a creației, se spune acelaşi lucru, dându-se importanță doar spre o anumită zonă diferită a mersului omenesc şi a relației sale cu Dumnezeu. De aceea sunt conciliate şi îmbinate teoriile transplantării şi ale creației. Negreşit opinia lui Origen, care a fost amintită mai sus, despre preexistența sufletelor care pentru îndreptarea lor primesc trupuri, nu poate fi acceptată. Totuşi ea este doar corectată, pentru că nu este în mod fundamental şi filosofică, adică platonică. Există desigur o interpretare greşită din partea exegeților lui Origen. El admite că sufletele sunt create, iar nu existente prin sine. Prin urmare nu platonizează, ci urmează linia biblică a creației. Doar întâietatea în ceea ce priveşte crearea sufletului provoacă cunoscutele probleme, care de altfel au adus de fiecare dată în scenă aşa numitele dispute origeniste.

12. După chipul (κατ' εικόνα) şi după asemănarea (καθ' ομοίοσιν)

În principiu, conform traducerii Septuagintei, relatarea din cartea Genezei vorbeşte despre crearea omului după chipul şi după asemănarea lui Dumnezeu. În mod independent de diferenţele filologice dintre textul original ebraic şi traducerea grecească, ceea ce este în mod sigur o caracteristică comună este menţiunea că omul se distinge de restul regnului animal. Cu alte cuvinte, omul diferă de animale prin două caracteristici fundamentale: 1. este făptura după chipul şi după asemănarea lui Dumnezeu şi 2. primeşte puterea să stăpânească creaţia. El este prezentat imediat ca persoană energică şi creatoare, lucru care înseamnă că, deşi filologic, „după chipul" şi „după asemănarea" nu se diferenţiază, de vreme ce pot fi considerate sinonime după textul ebraic, există un curs dinamic şi un drum deschis pe care trebuie să-l parcurgă în legătură cu o anumită însuşire şi cu o anumită poruncă. Imediat el este poziţionat în relaţie şi în curs ascendent. Relaţia este determinată de faptul că omul este creat după chipul şi după asemănarea lui Dumnezeu. Întreaga activitate ulterioară a omului ca următor şi colaborator al lui Dumnezeu se referă la acest „după chipul". Desigur, toate mişcările sale înainte şi-napoi şi stările sale dramatice de după neascultarea sa de voia dumnezeiască se relaţionează cu comportamentul său în conformitate cu firea acestui „după chipul".

Noţiunea de chip (εικόνα) este dominantă în învăţătura teologică, chiar şi în puţine dar esenţiale pericope din Vechiul Testament. Învăţătura biblică şi în deplin acord cu ea teologia, îi atribuie în principiu chipul Cuvântului, celei de a doua Persoane a Sfântul Treimi. Astfel, Hristos este numit chipul (icoana) lui Dumnezeu ca principiu creator, şi are în mod natural legătură fiinţială şi nemijlocită cu Persoana lui Dumnezeu Tatăl ca «strălucire» a slavei Lui şi caracter

(χαρακτήρας) al Ipostasului Lui[178]. În acest caz, Logosul sau Hristos (ca Logos întrupat) este considerat chipul natural al Tatălui, după dezvoltarea ulterioară a teologiei ortodoxe, drept care Hristos Însuşi este preaslăvit în ordinea dumnezeirii. Astfel, acest chip, după tradiţie este considerat şi numit natural, în opoziţie cu chipurile (icoanele) confecţionate[179].

Totuşi, teologia, care a dezvoltat o bogată învăţătură despre icoană în sens antropologic, a stabilit trei teze fundamentale despre „după chipul" şi „după asemănarea": 1. chipul comunică o relaţie neclintită între Dumnezeu şi om; 2. exclude înrudirea naturală în această relaţie şi acceptă alteritatea şi, în acelaşi timp, alterfiinţialitatea făpturii în legătură cu Creatorul. De aceea expresia corectă este următoarea: făptura este creată după chipul lui Dumnezeu, iar nu făptura drept chip al lui Dumnezeu. A doua expresie, cu toate că este utilizată, este improprie. 3. în această relaţie există o dinamică, o tendinţă (tensiune) spre desăvârşire a făpturii. Totdeauna, în relaţia dintre creat şi necreat, mersul acesta dinamic este exact acel „după asemănarea". Făptura tinde să devină Dumnezeu după har, să ajungă la extrema desăvârşire, să semene cu Dumnezeu. Acest mers este negreşit rezultatul unei înzestrări pe care i-a dat-o Creatorul făpturii Sale, dar nu poate fi înţeleasă ca o inascenţă autonomă. Tocmai de

---

[178] *Evrei* 1, 3: «Care, fiind strălucirea slavei şi caracter al ipostasului Lui, şi Care ţine toate cu cuvântul puterii Sale...». *II Corinteni* 4,4: «În care Dumnezeul veacului acestuia a orbit minţile necredincioşilor ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, Care este Chipul lui Dumnezeu»; *Coloseni* 1, 15-16: «Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura, pentru că întru El au fost făcute toate...».

[179] Despre felurile icoanei vezi o dezvoltare amănunţită în lucrarea de doctorat a lui Dimitrios I. Tselengidis, *Teologia icoanei şi semnificaţia ei antropologică*, Tesalonic, 1984, p. 23-36. Sfântul Atanasie cel Mare şi alţi Părinţi, vrând să semnaleze relaţia după fiinţă a Sfântului Duh cu Fiul, îl numesc pe Sfântul Duh chipul (icoana) Fiului. În ceea ce priveşte acest punct Sfântul Vasile cel Mare se deosebeşte, numindu-L pe Sfântul Duh lumină care arată chipul (icoana) Dumnezeului celui nevăzut, adică pe Fiul. În acest fel domină schema lumină-chip-arhetip. Gheorghios D. Martzelos, *Fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu, după Sfântul Vasile cel Mare*, p. 142-143.

aceea, în timp ce teologia patristică adoptă schema aristotelică potență-lucrare (δυνάμει-ενεργεία), o şi depăşeşte, dând un conținut total diferit între „după chipul" şi „după asemănarea". Aici nu este vorba, aşa cum se întâmplă în filosofia aristotelică, despre mişcarea închisă de la puterea ființei la lucrarea ei în cursul întregirii şi formării ființei după specia ei. Dimpotrivă, „după chipul" ca înzestrare şi receptivitate a omului să vadă, să urmeze şi să se asemene cu Dumnezeu, se dezvoltă doar în relație cu Dătătorul de viață Dumnezeu şi ajunge în vârful lui „după asemănarea lui Dumnezeu". Această mişcare este mers continuu şi nesfârşit în lăuntrul sânurilor nesfârşitei Dumnezeiri. El îşi începe mersul înainte şi se află în primejdie să se întoarcă, să tindă spre nimic, în timp ce se întăreşte în relația creat-necreat prin asceză şi prin continua sinergie umană, şi după felul în care reuşeşte să depăşească căderea în nimic, ajunge definitiv în vârful desăvârşirii şi nu încetează să se mişte către cursul vieții însăşi. În acest mod, toată linia şi parcursul depăşesc mişcarea închisă a potenței ființei îndreaptă spre lucrarea ființei din filosofia aristotelică.

Teologia patristică în întregul ei admite că „după chipul" este localizat în lucrarea mintală şi liberă a sufletului[180]. Există anumite situații în care „după chipul" este identificat cu întreaga existență. Totuşi, aceiaşi teologi care fac această identificare vorbesc de cele mai multe ori despre „după chipul" sufletului mintal[181]. Într-un mod categoric, Sfântul

---

[180] Sunt caracteristice cuvintele de mai jos ale Sf. Cordouis: «După chipul, o filosofule, se înțelege nu după regulile
combinării celor trupeşti, ci se înfățişează după întipărirea inteligibilă a adevărului în partea rațională. Ascultă, aşadar, şi înțelege. Dumnezeu ca Ființă bună prin fire a creat ființa mintală a omului după chipul şi asemănarea Acestuia, precum bunătatea, simplitatea, sfințenia, curăția, fericirea şi toate cele asemenea; cele care sunt la Dumnezeu prin fire, pe acestea, după harul Său, le-a dat să fie şi în putința omului creat de El, care reprezintă partea lui inteligibilă (mintală)». Vezi Ghelasie al Cizicului, *Actele Sinodului de la Niceea*, 2, 1 PG 85, 1260 AB.

[181] Sfântul Grigorie Palama, *Că nu de la Fiul, ci doar de la Tatăl purcede Sfântul Duh*, Tesalonic, Ediția Boris Bobrinsky, seria P. Hristou, Scrieri Grigorie Palama, vol. 1, 1962, p. 186: «Dar ce înseamnă [suflet] „viu" (I. Cor. XV, 45)? Trăieşte veşnic, nu are moarte, la fel cu a zice că este rațional. Căci ceea ce este nemuritor este rațional..... astfel încât el însuşi să fie şi

Epifanie vorbeşte despre „după chipul" că se referă la întreaga existenţă a omului. Mult mai târziu, desigur, şi Sfântul Grigorie Palama este extrem de categoric[182]! Însă şi alţi teologi ortodocşi, de la Sfântul Irineu până la Sfântul Grigorie Palama, vorbesc sau presupun unitatea psiho-somatică a omului. Această diferenţiere înseamnă că învăţătura atât de clară despre „după chipul" a fost negreşit de la sine înţeleasă şi nu se

---

trup şi minte şi duh şi să aibă sufletul *după chipul* şi *după asemănarea* lui Dumnezeu în mod desăvârşit, fiind luminat în minte, în cuvânt (raţiune) şi în duh». Sfântul Grigorie Palama, *Către Varlaam*, II, 48, Ediţia J. Meyendorff, în seria P. Hristou, Scrieri Grigorie Palama, vol. I, p. 287: «Şi tot omul *după chipul lui Dumnezeu* este făcut, iar în potenţă şi *după asemănare*».

182 Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 42, 344B: «Dar un lucru al credinţei este că în om se află *după chipul*, în mod deplin, desigur, iar nu simplu». Totuşi, aşa cum deja a fost comsemnat mai sus, şi Sfântul Grigorie Palama adoptă această unitate a sufletului şi a trupului, unde se află şi *după chipul*. Înainte de Sfântul Grigorie Palama textul slujbei de înmormântare (după toate probabilităţile a Sfântului Ioan Damaschinul), atribuie *după chipul* omului în întregimea sa de vreme ce imnograful plânge deoarece vede frumuseţea *cea după chipul* lui Dumnezeu, a trupului fără puterea unificatoare a duhului, fără frumuseţe şi neînsufleţit. Dincolo de acestea, mulţi Părinţi (de pildă Sfântul Irineu şi Sfântul Grigorie al Nyssei) accentuează cu hotărâre unitatea psihosomatică a omului. Vezi Sfântul Grigorie Palama, *Înfăţişări de persoane*, PG 150, 1361BC: «Aş susţine, pornind de la dizertaţia scripturistică despre natura omului, că omul nu poate fi numit numai suflet, nici numai trup, ci unirea ambelor [elemente], despre care [Scriptura] spune că Dumnezeu le-a creat „după Chip"». Sfântul Irineu al Lyonului, *Dovedirea şi respingerea gnozei celei cu nume mincinos*, 5, 6, 1 PG 7, 1137A . Sfântul Grigorie al Nyssei, *Despre crearea omului*, PG 44, 233B-236A: «Aşadar, trebuie respinsă luarea în considerare a ambelor [învăţături]. [În plus], ştiu că, între mai multe credinţe, supoziţia noastră trebuie să urmeze calea de mijloc atunci când [căutăm] adevărul. Ceea ce înseamnă că trebuie să nu credem nici cele potrivite înşelăciunii păgâne-[şi anume că], sufletele, mişcându-se în univers, au devenit mai grele prin [participarea] la o oarecare răutate şi, din neputinţă, nemaipăstrându-şi mişcarea regulată pe axa lumii, au căzut pe pământ- nici să susţinem că omul a fost plăsmuit prin Cuvântul sub forma unei statui din lut [ca o închisoare] pentru suflet. [Altfel, în acest din urmă caz], ar însemna că firea raţională trebuie mai puţin preţuită decât figura din lutul [trecător]... Drept urmare, înţelegând din învăţătura apostolică faptul că firea noastră este dublă, [compusă din] partea văzută şi din cea nevăzută a omului, dacă una ar fi existat mai înainte şi cealaltă ar fi fost făcută mai pe urmă, ar însemna că puterea Creatorului este nedesăvârşită...».

făcea nici o confuzie de câte ori, şi copleşitor de cele mai multe ori, vorbeau despre lucrarea mintală a sufletului. Unitatea existențială a omului este un fapt pentru toți teologii. Mai mult însă, teologia accentuează firea mintală a sufletului, de vreme ce aceasta este lucrarea sa superioară. Astfel, fie se spune că „după chipul" se referă la această lucrare mintală, fie este amintit rar ca icoană a omului întreg, nu se poate observa absolut nici o radicală diferențiere. Nimic nu poate fi înțeles în afara unității existențiale a omului; (ca ceva din el) să rămână fără luminarea harului şi a sfințirii. Prin urmare nu este nevoie, după evaluarea întregii teologii ortodoxe, de nici o încercare de conciliere a acestor două opinii. Este vorba de acelaşi lucru în ambele situații. De aceea, de altfel şi în slujba înmormântării imnograful, care în mijlocul tristei catastrofe şi a deşertăciunilor existenței îşi strigă imnul de biruință, vorbeşte despre chipul lui Dumnezeu care se află în mormânt amorf şi lipsit de frumusețe. Este vorba despre tot omul în care subzistă moartea; despre acelaşi om care ca suflet se odihneşte în sânurile dumnezeirii, şi despre acelaşi unul şi unitar care se transfigurează prin înviere. În trecere şi în mod semnificativ se vorbeşte despre trup, despre suflet, despre lucrările superioare. În final omul, în calitate de făptură „după chipul" şi „după asemănarea" lui Dumnezeu, are receptivitatea ca existență integrală să-L vadă pe Dumnezeu, să-L guste, să vorbească împreună cu El, să se transfigureze şi să se schimbe în adevăr dumnezeiesc. Peste tot şi în slujba de înmormântare, limbajul Bisericii este «fiziocratic», realist, pragmatic şi viu.

Dogmatica are datoria de a da importanță primordială lui „după chipul" şi „după asemănarea" ca receptivitate şi mers spre desăvârşire în lăuntrul cadrelor unei relații şi a unui spațiu vital. Spațiul acesta, în timp ce depinde direct de lucrările dumnezeieşti necreate, este concret, istoric, palpabil, şi extrem de comunitar. Dezvoltarea omului este o problemă a receptivității, a înzestrării, a inascenței subordonate şi a relației cu mediul său. Acest mediu transformă şi aduce relația lui Dumnezeu cu lumea chiar şi în dramatice reorganizări. În primul rând nu este vorba despre vreo relație etică,

juridică sau doar volitivă, ci de un spațiu cu adevărat vital, unde se face sau nu se face asemănarea cu Dumnezeu, dezvoltarea și iluminarea. Iar aceasta se întâmplă deoarece relația dintre creație și Dumnezeu este o relație de participare; creația participă la Dumnezeu pentru ca să fiinţeze, să trăiască, să cugete bine și să se îndumnezeiască. Fără Duhul dătător de viață nu se face nimic. Totuși, lipsa participării la dumnezeire conduce spre nimicirea lucrurilor de mai sus.

Acum se poate înțelege foarte ușor că scolasticismul, considerând ca fiind de neînțeles o asemenea participare, formulează o opinie despre „după chipul" și „după asemănarea" sprijinită pe categorii etice și juridice. După teologia ortodoxă, blocarea în această zonă provoacă o mulțime de probleme, și în principal atunci când se compară și se confruntă poziția ortodoxă cu scolasticismul. Opinia scolastică admite că „după chipul" ca dreptate originară (justitia originalis), ca întreg al virtuților și al libertății, se găsește într-o stare autarhică și statică. Ascultarea în relația dumnezeiască - care nu este înțeleasă ca participare la manifestarea necreată a slavei dumnezeiești -adaugă și darul lui „după asemănare", o sporire și o recompensă în plus. Aici nu se vede nici o luptă dramatică, nici asceză pentru desăvârșirea progresivă. Prin urmare, dacă pierde cineva „după asemănarea", pierde doar ceva mai mult (cantitativ și) adăugat. Pe de altă parte, opinia protestantă nu a acceptat asemenea distincții, de vreme ce a dat lui „după chipul" o autonomie naturală. În acest fel protestantismul, luptându-se să înlăture o realitate confecționată artificial, a acceptat că starea lui „după chipul" este statică, însă se identifică chiar cu „după asemănarea", deoarece este vorba despre însăși libertatea naturală care ascultă sau nu ascultă. Astfel, atunci când se pierde, „după chipul" antrenează după sine și „după asemănarea". Cu alte cuvinte protestantismul, rămânând în general credincios tradiției occidentale, a văzut „după chipul" și „după asemănarea" în cadrele relației etice și juridice, însă în mod diferit de punctul de vedere scolastic ce acceptă două valori paralele și succesive: după chipul și după asemănarea, dependente de o relație etică și juridică. În acest fel protestantismul propovăduind

pervertirea lui „după chipul", în timp ce omul a distrus relaţia etică şi juridică, rămâne din nou o îndreptăţire într-un anumit grad, şi în linii generale, etică şi juridică. Aceasta se explică prin predestinarea absolută, pe care o voi dezvolta în capitolul despre Ecclesiologie. Prin urmare, în tradiţia apuseană scolastică, fără să vorbesc despre tendinţele contemporane înnoitoare, relaţia lui „după chipul" şi „după asemănarea" este statică, etică şi juridică. În aceasta lipseşte dinamismul mersului desăvârşitor, pe care-l accentuează teologia ortodoxă din cauza absenţei premiselor teologice ale relaţiei dintre creat şi necreat şi a participării creatului la necreat. După teologia ortodoxă, importanţă primordială are relaţia dinamică şi mediul vital. Astfel, pe de o parte se acceptă participarea, dependenţa, vederea slavei dumnezeieşti, transfigurarea, sau schimbarea ce tinde spre nimic, iar pe de alta sinergia şi asceza pentru acest mers ostenitor în lăuntrul spaţiului vital al atmosferei splendorii dumnezeieşti. În mod negreşit, transfigurarea şi asceza nu se pot concilia cu relaţia etică şi juridică.

13. Păcatul (αμάρτημα) strămoşesc şi problema răului

Este des întâlnită opinia, care, fireşte, printr-o prestanţă suverană, a fost naturalizată în spaţiul scolasticismului din Occident, că centrul şi punctul de plecare al concepţiei despre păcat, despre stricăciune, despre moarte şi despre rău în general, îl constituie păcatul strămoşesc sau căderea omului care a avut loc în paradis. De la neascultarea lui Adam şi a Evei au izvorât toate suferinţele întrucât au avut liber arbitru. Prin urmare, centrul şi punctul de plecare al întrupării Cuvântului devine căderea omului. Astfel, s-a creat într-o anumită măsură puternica convingere că din moment ce s-a realizat păcatul strămoşesc trebuia, desigur din cauza iubirii lui Dumnezeu, negreşit să aibă loc întruparea pentru ca neamul omenesc să se elibereze de consecinţele dureroase ale păcatului strămoşesc.

Opinia de mai sus, cu toate că în principiu pare dreaptă din perspectiva dogmatică, ascunde în lăuntrul ei o mulţime

de primejdii, cu atât mai mult pentru că este adevărată. Dar este vorba de o anumită față a adevărului. Iar jumătate de adevăr în mod negreşit nu este adevărul, separat de faptul că provoacă anumite probleme lumii. Dacă s-ar face analogie cu premisele teologice pe care le-am văzut până acum, s-ar percepe imediat pericolul şi evident s-ar rezolva aporia, din care motiv Occidentul a adoptat foarte uşor opinia de mai sus, şi desigur de ce aceasta a fost luată în discuție. În timp ce teologia patristică, după cum nu obişnuia să sistematizeze problemele logice şi de detaliu, nici măcar nu a avut asemenea interese, de vreme ce nu a căzut în capcana modelelor etice şi juridice. În acest fel, dacă s-ar revedea aceste premise ale teologiei ortodoxe, distincția între creat şi necreat, între Ființa dumnezeiască şi lucrările dumnezeieşti şi, totodată, participarea necesară a ființelor create la lucrările dumnezeieşti, s-ar putea înțelege unde se află centrul de greutate. Nu este greu ca păcatul strămoşesc să fie considerat evenimentul central al istoriei, dar nu centrul însuşi al creației şi al mântuirii. Pur şi simplu, căderea omului este doar un episod central al istoriei dumnezeieştii iconomii şi se explică prin premisele de mai sus ale creației din neființă, şi, prin urmare, a necesității participării neființei la Ființă pentru a fi şi a exista ca ființă. Căderea rămâne însă doar un episod. S-a realizat întrucât firea celor create provine din neființă, aşa cum spune Sfântul Athanasie cel Mare; prin urmare nu sunt neschimbătoare după ființă, ci dimpotrivă, sunt în mod necesar schimbătoare şi cu tendința de a se denatura. Astfel, liberul arbitru l-a propulsat pe om spre transformarea rea, cu alte cuvinte, negarea lucrării îndumnezeitoare a contribuit la întreruperea mersului spre desăvârşire, drept care a apărut imediat necesitatea unei continuări a acestui mers. Zădărnicirea tendinței spre asemănarea cu Dumnezeu nu a fost definitivă. Prin urmare, omul nu a pierdut în paradis un anumit bun iar acum ar trebui să se întoarcă în trecut ca să îl regăsească (o asemenea opinie poate fi susținută, după toate probabilitățile, de către cineva bine „hrănit" cu teologia scolastică), ci a fost zădărnicită o dobândire viitoare a unui bun şi se impune reînceperea aceluiaşi mers; adică prin păcatul strămoşesc omul a pierdut

şi trebuie să regăsească un bun viitor. Păcatul strămoşesc a adus, însă, doar o fisură în această relaţie de participare. Şi negreşit această fisură trebuie să se restaureze. Importanţă primordială are această participare propriu-zisă şi mersul spre desăvârşire. Şi fără păcatul strămoşesc exista aceeaşi necesitate să se producă mersul spre desăvârşire şi, firește, ca Dumnezeu să-l apropie pe om. De aceea, în timp ce Părinţii răsăriteni nu au discutat mobilele Întrupării[183](pentru că după teologia lor erau evidente), rezultă în mod indirect că Întruparea este lucrarea lui Dumnezeu, independentă de păcatul strămoşesc[184]. Este împlinirea mersului dumnezeieştii iconomii.

Sunt necesare însă câteva lămuriri. Am văzut că, în principiu, Occidentul a considerat păcatul strămoşesc drept centru al întregii istorii a Întrupării. Augustin spusese deja în mod categoric: si homo non periisset, Filius hominis non venisset (dacă omul nu s-ar fi pierdut, Fiul omului nu ar fi venit)[185]. După teologia apuseană, păcatul strămoşesc a fost considerat imediat drept neascultare faţă de ordinea juridică dumnezeiască (de vreme ce nu se vorbea despre participarea la viaţa lucrărilor dumnezeieşti necreate, ci doar despre participarea la realităţi create), drept groaznică ofensă adusă dreptăţii dumnezeieşti şi, prin urmare, în mod just Satana a devenit organul pedepsitor nu doar al primilor oameni vinovaţi, ci şi al tuturor urmaşilor lor vinovaţi. Vinovăţia moştenită pentru ofensa adusă dreptăţii dumnezeieşti s-a consacrat prin consecinţe extreme. Omul pierde „după asemănarea" şi este pedepsit ca un vinovat pentru încălcarea săvârşită.

Tradiţia ortodoxă s-a îndreptat spre o direcţie diferită, aşa cum de altfel era firesc având în vedere premisele teologice care au concurat la o exact altă erminie . şi după teologia ortodoxă, singura corectă - a respectivelor texte din Geneză. Ispita din Paradis s-a consumat între pomul vieţii şi pomul

---

183 În Occident s-a discutat mult acestă temă, şi fireşte nu este singular cazul lui Anselm de Canterboury cu lucrarea sa *Cur deus homo.*

184 Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, 54, PG 25, 192B: «Căci El s-a întrupat ca noi să fim îndumnezeiţi... » Sfântul Athanasie doar repetă opinia Sfântului Irineu şi în general a teologiei ortodoxe.

185 Augustin, *Sermo*, 174, 2 PL 38, 940.

cunoştinţei binelui şi răului care conduce spre moarte în cazul relei cunoaşteri de sine. Pomul binelui şi răului, după cum spune Sfântul Ioan Damaschinul, este pentru încercarea şi exercitarea voinţei omeneşti. Acest lucru înseamnă cunoaşterea de sine a firii create; aceasta este bună pentru cei desăvârşiţi, continuă Sfântul Ioan Damaschinul, dar ostilă şi dureroasă pentru cei nedesăvârşiţi[186]. Cu alte cuvinte, această cunoaştere de sine, adică cunoaşterea firii intime nu vizează doar starea firii omeneşti, darurile şi receptivitatea ei, ci şi relaţia ei cu dătătorul de viaţă Dumnezeu. Reaua cunoaştere de sine aduce confuzii hotarelor zidirii - prin urmare este indiciul nedesăvârşirii şi al absenţei progresului în relaţie - şi conduce spre o apreciere absolut eronată. Omul nedesăvârşit, pruncul duhovnicesc, în loc să ia drumul progresului şi al desăvârşirii pentru a deveni dumnezeu după har, se răzvrăteşte şi-şi pune propriul eu pe tronul lui Dumnezeu, prin lucrarea fanteziei: «Şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul»[187]. Prin urmare aici nu este vorba despre încălcarea morală sau de ofensarea unei ordini juridice, ci despre «păcat» (ὑβρη), despre o ciocnire tragică a hotarelor finite ale făpturii create cu adâncurile infinite ale Dumnezeirii; este vorba despre distrugerea unei relaţii de viaţă, despre zădărnicirea mersului spre desăvârşire, despre o falsificare ontologică. De aceea teologia patristică a văzut păcatul strămoşesc ca boală şi nu a vorbit de nici o vinovăţie moştenită, ci doar de moştenirea stricăciunii şi a morţii[188]. Astfel, după inspi-

---

[186] Sfântul Ioan Damaschunul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 2, 11; PG 94, 913AB-916AB: «Pomul cunoştinţei a fost o încercare, o ispitire şi o exercitare a ascultării şi neascultării omului. Pentru aceea pomul cunoştinţei a fost numit pomul cunoştinţei binelui şi răului, şi a fost numit astfel pentru că a dat celor care se împărtăşesc din el puterea de a cunoaşte propria lor fire. Acesta era un lucru bun pentru cei desăvârşiţi; dar pentru cei mai puţin desăvârşiţi, şi pentru cei care sunt mai lacomi în poftă era un lucru rău... Pomul vieţii era un pom care avea o energie dătătoare de viaţă, sau din care puteau să mănânce numai cei care erau vrednci de viaţă şi nesupuşi morţii».

[187] *Geneză* 3, 5.

[188] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Epistola către Romani*, PG 74, 789AB: «S-a îmbolnăvit firea prin păcat datorită neascultării unuia [dintre oameni], adică a lui Adam; astfel cei mulţi au devenit păcătoşi nu ca unii

rata povestire a celui de al treilea capitol al Genezei, care ajunge la punctul culminant al conflictelor tragice, Dumnezeu înlocuieşte acoperămintele pe care şi le-au cusut protopărinţii din frunze de smochin cu hainele de piele. În mod independent de erminiile care s-au dat de către Origen şi Sfântul Grigorie al Nyssei[189], în special cele alegorice, aici este vorba despre debutul rezolvării dramei dincolo de promisiunea zdrobirii şarpelui, această protoevanghelie a Genezei[190]. Erminia pe care o dau Origen şi Sfântul Grigorie al Nyssei, în principal al doilea, este în acord cu premisele teologiei ortodoxe. Zdruncinarea relaţiei dintre Fiinţă şi nefiinţă îl conduce pe om spre viaţa stricăcioasă; însă, aceasta este dirijată de legitatea cosmică a proniei dumnezeieşti, chiar a lucrărilor dătătoare de viaţă. De la această viaţă se va face mersul spre transfigurare şi desăvârşire.

În cazul de faţă teologia ortodoxă se deosebeşte de cea apuseană şi în ceea ce priveşte erminia rolului diavolului. După cum am văzut de la Augustin şi în continuare, Satana a fost considerat doar un instrument pedepsitor al lui Dumnezeu pentru încălcarea legii săvârşite de om. Rolul hotărâtor a fost jucat doar de voinţa omului[191]. Dimpotrivă teologia ortodoxă, îl consideră pe om victima diavolului şi fireşte obiectul ispitirilor sale mortale, lucru evident în orice monument al tradiţiei. De unde şi marea necesitate a ascezei pe timpul mersului omului spre desăvârşire. Ajutorul dumnezeiesc vine pentru a salva această victimă de fantasmele «idololatre»

---

care au încălcat porunca deodată cu Adam, ci ca unii ce s-au făcut părtaşi firii aceluia, căzute sub legea păcatului. Aşadar, precum s-a îmbolnăvit firea omului în Adam prin stricăciunea neascultării şi astfel au pătruns în ea patimile, la fel ea a fost curăţită din nou prin Hristos»;

189 Origen admite că duhurile au păcătuit şi pentru corijarea lor au îmbrăcat trupuri de carne: ele sunt hainele de piele. Sfântul Grigorie al Nyssei, prin gândirea sa teologică realistă, spune că hainele de piele sunt viaţa biologică cu toate caracteristicile animalice. Acum acestea trebuie să fie transformate, iar omul să devină nemuritor. Vezi Origen, *Comentariu la Geneză*, PG 11, 101A. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet şi înviere*, PG 46, 148A-149A.

190 *Geneză* 3,15.

191 Augustin, *De civitate Dei*, 14, 13-15, PL 41, 420-424.

ale diavolului. În acest fel şi iubirea de oameni a lui Dumnezeu – iar nu încercarea Sa de a reface ordinea dreptăţii în spaţiul dumnezeiesc - este bogată şi inepuizabilă. Omul îşi foloseşte liberul arbitru pentru a respinge atacurile puterilor diavoleşti, pentru a se exercita şi pentru a accepta darul ajutorului dumnezeiesc.

Aici, la pasajele textelor biblice din cartea Genezei sunt necesare câteva observaţii explicative şi dogmatice. Citind textele, devine limpede că păcatul se leagă de prezenţa diavolului. El este adversarul planurilor lui Dumnezeu şi, în acelaşi timp, acuzatorul încălcărilor de lege ale omului, care totuşi se fac cu deplină responsabilitate şi libertate[192]. În toată îndelungata istorie şi literatură sfântă a lui Israel nu putem vedea nicăieri o acţiune fără responsabilitatea omului sau a comunităţii, deşi toate sunt voia şi planul lui Dumnezeu sau uneori, precum în cazul abaterii regelui David[193], ispitirea diavolească constituie începutul actului (faptei). De altfel, în acest fel este descris şi păcatul strămoşesc în al treilea capitol al Genezei, care pe lângă altele constituie cea mai cutremurătoare parte filologică a tragicelor conflicte. La teologii biblici de astăzi impresionează faptul că păcatul strămoşesc, aşa cum este prezentat în cartea Genezei, nu joacă vreun rol esenţial în viaţa ulterioară, în istoria şi în literatura sfântă a lui Israel. Povestirea pare străină şi autonomă în spaţiul Vechiului Testament[194]. După părerea mea, gândirea ermineuţilor cade în capcana erminiei pe care o dă gândirea teologică apuseană - produs pur al teologiei augustiniene - pasajului de la Rom. 5, 12[195]. Firesţe, nicăieri în Vechiul Testament nu se vorbeşte despre un păcat transmisibil prin moştenire urmaşilor drept vinovăţie, exact după cum l-a prezentat teologia apuseană. Dimpotrivă, aşa cum deja a fost accentuat, în Vechiul Testament

---

192 *Geneză* 3,1-19; I *Paralipomena* 21, 1; Zah. 3,1-3.

193 *I Paralipomena* 21, 1.

194 W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theolgie*, p. 216.

195 A fost subliniat deja faptul că erminia, care atribuie vinovăţie întregului neam omenesc, nu a trecut nici măcar pragul teologiei ortodoxe, care vorbeşte despre moştenirea stricăciunii, despre chinuirea omului de către ispitele satanice şi despre inexprimabila iubire de oameni a lui Dumnezeu.

niciodată nu se omite să se semnaleze în mod categoric sau cel puțin să se facă înțeleasă responsabilitatea fiecărei acțiuni a omului. Cu toate acestea, nu ar fi corectă din punct de vedere ermineutic opinia că povestirea despre păcatul strămoşesc nu se vede nicăieri în istoria şi în literatura sfântă a lui Israel. Un asemenea lucru este înşelător. În orice păcat şi în orice răzvrătire a omului sunt prezentate exact aceleaşi premise şi sunt accentuate aceleaşi rezultate: pierderea binefacerii dumnezeieşti, stricăciune, moarte, pedeapsă şi alungarea dintr-o fericire dumnezeiască care este asigurată prin toate bunurile materiale şi spirituale, în cazul ascultării de voia lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, de fiecare dată când se săvârşeşte o fărădelege se produce chiar păcatul însuşi din Geneză şi se repetă aceleaşi consecințe. Am putea spune că păcatul strămoşesc este un debut al răzvrătirii şi, apoi, o continuare a aceluiaşi comportament. Nu am putea spune că această relatare din Geneză este străină, în ceea ce priveşte istoria ulterioară a poporului lui Dumnezeu. Iar ceea ce este mai important este faptul că există totdeauna nădejdea unei izbăviri din suferințele reale ale vieții şi aşteptarea – puternică în profeții şi în Apocalipsă – unei restaurări eshatologice a poporului, prin intervenția lui Dumnezeu care, desigur, în funcție de timp şi împrejurări, ia diferite nuanțe, dând mai multă importanță eliberării de opresiunile politice şi creării noii împărții a lui Israel.

Aşa cum a fost subliniat pentru tema păcatului strămoşesc, şi la acest punct este evidentă tradiția standardizată apuseană. Exegeții biblici legați în mod clar de o anumită mentalitate, aceea că păcatul strămoşesc ca vinovăție şi grea moştenire este singurul centru al istoriei dumnezeieştii iconomii, caută cu febrilitate în textele Vechiului Testament chiar acest centru, aşa cum evidențiază teologia apuseană. Totuşi, după teologia ortodoxă lucrurile sunt cu totul diferite: nu există nici moştenirea vinovăției şi nici păcatul strămoşesc nu este centrul în istoria mântuirii şi în evenimentul întrupării. Desigur, întruparea însăşi este centrul întregului mers al ființelor create şi nu doar istoria Logosului întrupat, ci şi a Logosului neîntrupat a Vechiului Testament. În acest fel, păcatul strămoşesc este doar un episod şi o traumă; în

principal moartea, ca dușman înfricoșat, trebuie să fie neutralizată. Dar rolul principal în întreaga istorie a dumnezeieștii iconomii îl joacă manifestarea slavei lui Dumnezeu prin intermediul Cuvântului neîntrupat și apoi întrupat, și cu deosebire păcatul «post-strămoșesc», așadar războirea continuă a puterilor răului împotriva binelui, adică a vieții dumnezeiești. Păcatul post-strămoșesc trebuie să fie continuu eliminat și să se realizeze înaintarea și desăvârșirea ființelor raționale. Și este nevoie de conformare în lăuntrul spațiului vital, față de voia dumnezeiască și de asceză, pentru menținerea mentalității de luptă. Lucruri de acest fel conține întreaga istorie a Vechiului Testament.

* * *

Prin prisma celor de mai sus, teologia ortodoxă face considerații asupra răului și asupra semnificației sale în lume. În primul rând, nu-l vede ca pe o pedeapsă după încălcarea unei ordini juridice. Răul este boală, alterarea oricărei realități create (bune). Pentru că orice făptură, la orice nivel s-ar găsi, provine din neființă, iar după mișcarea «schimbătoare de voie» sau mecanică se îndreaptă fie spre nimicire, fie spre împlinirea desăvârșitoare. Ființele înzestrate cu liber arbitru experimentează privațiunea într-un mod conștient atunci când rătăcesc cursul drumului spre desăvârșire. Astfel, creația provine din nimic și nimicul din creație. Prin urmare, după teologia ortodoxă răul nu este lucru (πράγμα), nu are ipostas; orice lucru sensibil sau inteligibil este bun, dar din cauza caracterului său creat se află în pericolul de a merge spre nimic În consecință, el se poate denatura, transforma sau altera. Astfel răul este această schimbare, atunci când este stricăcioasă, și această alterare a fiecărui lucru. Răul nu are ipostas pentru că nu este lucru, ci „fură" ipostasul binelui, de vreme ce oricare ipostas (bun) alterat este guvernat de către rău. Așadar, răul este neființă pentru că nu este lucru și nici ipostas, ci „există" ca alterare într-o realitate bună deformată. De aceea, în timp ce este neființă, în mod provizoriu el provoacă mare durere tuturor ființelor bune. Prin urmare

răul nu are ipostas, ci este paraipostas[196], este o realitate bună deformată şi alterată.

Întrucât răul este nefiinţă, totdeauna drept realitate bună alterată, există o singură mişcare şi o singură dorinţă: realizarea binelui. De fiecare dată când omul ratează săvârşirea vreunui bine sau a vreunei acţiuni sau relaţii bune, el se găseşte numai în înşelare; doreşte doar binele şi doar acesta este mobilul său, dar din cauza eşecului săvârşeşte ceea ce «pare» bine, creând un bine deformat şi alterat[197]. Această opinie este în acord cu concepţiile corespunzătoare ale ştiinţei contemporane[198]. Astfel, răul este înţeles întotdeauna ca eşec, de vreme ce un asemenea eşec a fost şi păcatul strămoşesc.

---

196 Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti*, 4, 2-31; PG 3,721A şi 732C: «De aceea răul nici nu are subzistenţă (ipostas), ci ceva alăturat substanţei (ipostasului) şi se face pentru bine, nu pentru sine». Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scolii la Sfântul Dionisie Areopagitul*, PG 4, 53B: «Răul nu are subzistenţă în sine şi pentru că nu participă la Dumnezeu se arată ca o obişnuinţă a îndepărtării(de Dumnezeu)». 305B: «Aşadar, îndepărtându-ne de bine şi de mişcarea, adică rânduiala cea după fire, suntem purtaţi la existenţa cea împotriva firii nerațională, incompletă şi fără substanţă». *Capete despre dragoste*, PG 90, 1052A: «Nu cele cu privire la fiinţă sunt considerate ca reprezentând răul, ci cele cu privire la mişcarea iraţională greşită». Şi Augustin în *Confesiunile* sale se apropie de învăţătura ortodoxă patristică în ceea ce priveşte naşterea răului din nimic. Vezi *Confessiones*, 12, 17, 25; P.L. 32, 835: «... dar [în favoarea învăţăturii] că, totuşi, ele nu au fost făcute din substanţa însăşi a lui Dumnezeu, ci au fost create din nimic, [pledează şi faptul că] ele (făpturile), nu sunt ceea ce este Dumnezeu Însuşi, din moment ce există în toate o anumită schimbare» Vezi şi Nikolaos A. Matsoukas, *Trăirea religioasă şi teologia în Confesiunile lui Augustin*, în Anuarul Universitar al Facultăţii de Teologie din Universitatea din Tesalonic, vol.25, Tesalonic, 1980, p. 210. De asemenea, T. Koch, *Das Bosse als theologisches Problem*, în *Kerygma und Dogma*, 4, Gottingen, 1978, p. 300. Aici autorul menţionează că şi Toma d'Aquino susţine o opinie asemănătoare.

197 Sfântul Ioan Damaschinul, *Dialog împotiva maniheilor*, PG 94, 1560C: «Începutul şi sfârşitul tuturor, chiar şi al relelor este binele; pentru că în bine îşi găsesc cauza toate, atât cele bune, cât şi cele contrare. Iar pe acestea le săvârşim din dorirea binelui; căci nimeni nu săvârşeşte ceva urmărind răul. Pentru că răul nu are nici măcar substanţă în sine (ipostas), ci în altceva (paripostas), în bine avându-şi existenţa şi nu în sine; el se săvârşeşte întru totul sau prin bine, sau prin binele părut».

198 Nikos Matsoukas, *Cosmos, om, comuniune după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, p. 111 ş.u.

Acest eveniment determină şi tragedia vieţii omeneşti şi a istoriei. Însă omul ispitit în principal de spiritul legalist şi de existenţa ordinii juridice, vrea totdeauna să caute în răul existent responsabilitate şi vinovăţie. Cu toate acestea, noi suferim foarte mult rău fără a fi vinovaţi. Trăim în mijlocul unei tragedii din care doar pocăinţa, asceza şi căutarea Împărăţiei lui Dumnezeu ne salvează[199]. Prin prisma răului şi a unor groaznice pătimiri nu putem trage concluzii despre păcătoşenia unuia sau altuia, de vreme ce răul constituie tragedia, şi de multe ori, prin dumnezeiasca pronie, devine mijloc al pedagogiei şi menţinerii firii pentru săvârşirea binelui prin depăşirea răului. În final, de vreme ce mişcarea desăvârşitoare se realizează dinspre nimic spre întregire, atunci în orice săvârşire a unui bine sau a vreunei acţiuni bune este nevoie ca răul, nihilismul şi descompunerea să fie depăşite. Păcatul strămoşesc este desigur un episod dureros, dar păcatele post-strămoşeşti constituie o continuă provocare la asceză şi la realizarea lucrărilor bune în relaţiile concrete ale vieţii şi ale istoriei.

Din perspectiva teologiei ortodoxe există o opinie radical diferită despre rău, în relaţie cu opiniile analoage filosofice şi ştiinţifice, cu toate asemănările exterioare pe care le-ar putea semnala cineva pe această temă între teologie şi filosofie. În principiu, şi filosofia platonică, şi cea neoplatonică, vorbesc despre rău ca nefiinţă şi ca absenţă a binelui. Totuşi, în acest caz asemănarea este doar una de limbaj, o coincidenţă de limbaj, negreşit, de la sine înţeleasă. În primul rând, este radical opusă cosmologia filosofică faţă de cosmologia teologiei ortodoxe. Nefiinţa teologiei nu este rezultat al unei creaţii ca o realitate de altă esenţă în relaţie cu unica Fiinţă şi unica

---

[199] *Luca* 13, 1-3: «Şi erau de faţă în acel timp unii care-i vesteau despre galileeni al căror sânge Pilat l-a amestecat cu jertfele lor. Şi El, răspunzând, le-a zis: Credeţi, oare, că aceşti galileeni au fost ei mai păcătoşi decât toţi galileenii fiindcă au suferit acestea? Nu! zic vouă; dar dacă nu vă veţi pocăi, toţi veţi pieri la fel». Vezi analize mai extinse despre tema de mai sus în cartea lui Nikolaos A. Matsoukas, *Problema răului. Eseu de teologie patristică*, în Anuarul Universitar al Facultăţii de Teologie din Universitatea din Tesalonic, anexa art. 22, al vol. 20, Tesalonic, 1976.

Viață, ci o realitate inferioară de sine existentă; în mod obişnuit este numită materială şi considerată amorfă. Ființa este realitatea superioară de sine existentă, inteligibilă şi netransformabilă, cu formă şi contururi. Aici participarea neființei la Ființă se face pentru ca prima să primească formă, mişcare, frumusețe. Răul se găseşte în acest strat inferior, în material. Orice absență a formei, a mişcării şi a frumuseții pe care o oferă Ființa înseamnă implicit că realitatea materială rămâne fără înfrumusețarea ei, iar această lipsă este absența binelui. Şi de fiecare dată când realitatea inteligibilă - cazul clasic este căderea sufletelor după Platon - devine roabă în încetineala şi grosimea materială, există răul ca blocaj în funcționarea binelui: de pildă, concepția lui Platon cu privire la supunerea sufletului rațional la influențe materiale.

Lămuririle necesare de mai sus clarifică cele două cosmologii diferite. Neființa teologiei patristice nu este o realitate materială amorfă de sine existentă, ci în principiu orice realitate creată: materie, trupuri, suflete, îngeri, rațiune, cuvânt, minte. Toată creația este neființă, de la cel mai imperfect element sensibil şi până la cel mai desăvârşit ordin îngeresc. Şi orice făptură este lucru gros şi material în comparație cu Dumnezeu, singurul necreat şi nematerial, aşa cum am văzut mai înainte vorbind despre îngeri. I se spune neființă nu pentru că nu primeşte formă de la Ființă sau, mai bine, nu pentru că o primeşte, din moment ce are nevoie de ea, ci pentru că este de altă esență față de Ființă şi, prin urmare, provine din nimic şi are nevoie continuu să primească de la Ființă existența, viața, rațiunea, îndumnezeirea. Aici lipsa nu înseamnă absența formei, ci alterare sau primejdia alterării existenței, vieții, rațiunii, îndumnezeirii. Răul izbeşte toată structura ființelor create. Şi în final binele este toată această structură; este suficient să existe susținerea şi progresul. În acest fel, răul este doar alterarea oricărei realități create şi prin urmare, de asemenea nu este lucru. După teologia patristică ortodoxă tocmai din acest motiv este şi materia bună[200],

[200] Sfântul Irineu, *Dovedirea şi respingerea gnozei celei cu nume mincinos*, PG 7, 505A: «Nu este cu putință ca Acesta să-şi fi asumat materia, zic ei, căci materia nu are putința de a primi mântuirea». Este vorba despre gnosticii

în timp ce după filosofie este rea. În opinia filosofiei, doar prin forma şi frumuseţea lumii inteligibile materia are o soartă bună şi devine astfel bună, dar cu clare distincţii între inteligibil şi sensibil.

În acord cu cele de mai sus, distincţia răului în natural şi moral este tehnică şi filosofică. Desigur, această distincţie a pătruns şi în teologia dogmatică şi în morala învăţăturii creştine, dar aceasta constituie un abuz. Şi chiar dacă vreodată este folosită, trebuie să se facă doar din raţiuni tehnice şi cunoscându-se că este vorba de o distincţie filosofică. Teologia ortodoxă nu face această distincţie pentru că nu acceptă existenţa de sine a realităţii naturale şi morale. În conformitate cu poziţia sa, răul se datorează limitelor caracterului creat al tuturor fiinţelor şi puterii propulsatoare a liberului arbitru. Este rezultatul relaţiei dintre creat şi necreat, a participării nefiinţei la Fiinţă. Iar când această participare în toate gradele realităţii create merge bine, atunci avem creşterea şi mişcarea binelui; şi când nu merge bine, avem un mers înainte şi înapoi spre nimic şi spre stagnarea finală. Nimic din realitatea creată, fie el un lucru natural, fie moral, nu este rău; el doar se află în limitele creatului şi se îndreaptă analog spre participarea sa la mişcarea şi la viaţa Fiinţei. În final, vorbind despre om putem spune că participarea sa la lucrările dumnezeieşti îl face să depăşească nimicul şi să devină făptură transfigurată în frumosul infinit al luminii slavei dumnezeieşti.

---

care negau întruparea Cuvântului. Sfântul Ioan Damaschinul, *Primul cuvânt împotriva iconoclaştilor*, PG 94, 1245BC: «Nu mă închin materiei, ci mă închin Creatorului materiei, care pentru mine S-a făcut materie şi a primit de bunăvoie a locui în materie, şi prin materie s-a făcut mântuirea mea; cinstesc şi nu înlătur materia prin care se lucrează mântuirea mea; o cinstesc, dar nu ca pe un Dumnezeu. Departe de mine este un astfel de lucru. Căci cum dar, fiind ea făcută din nefiinţă ar putea fi adorată ca Dumnezeu?». Vezi şi *Sfântul Munte şi educaţia neamului nostru*, Text al Kinotitei Sfântul Munte, Athos, 1984, p. 41 ş.u.

CAPITOLUL II
HRISTOLOGIA

1. Rădăcinile Hristologiei

Particularitatea fundamentală a teologiei ortodoxe este legătura organică între dogma treimică şi cea hristologică. Aceasta înseamnă că hristologia este legată în mod direct de teofaniile istoriei biblice şi, negreşit, nu doar de aşteptările mesianice ale Iudaismului. Dogma treimică, aşa cum a fost subliniat în primul capitol, îşi are rădăcinile istorice în teofaniile Vechiului Testament, conform cărora Cuvântul neîntrupat revelează slava Dumnezeului Treimic şi mişcă istoria poporului ales. După Sfântul Ioan Evanghelistul şi cei următori lui, încă de la început, în istoria primei cumunităţi creştine, Cuvântul, a doua Persoană a Sfintei Treimi, care era prezent şi în vremea patriarhilor şi profeţilor, se găseşte în avanscena dumnezeieştii iconomii[1]. Acum, prin întruparea Cuvântului, membrii Bisericii Îi văd slava, aceea pe care o vedeau patriarhii şi profeţii în timpul prezenţei Sale neîntrupate. Această legătură a prezenţei întrupate şi neîntrupate în însăşi continuarea dumnezeieştii iconomii, pe de o parte asigură istoricitatea şi caracterul experienţial al dogmei hristologice, iar pe de alta respinge orice unilateralitate în ceea ce priveşte Persoana lui Hristos şi a operei Sale. Totdeauna Cuvântul Însuşi revelează slava Dumnezeului Triadic, pe care o văd membrii comunităţii în situaţii şi relaţii istorice concrete.

Prima conştiinţă şi experienţă a comunităţii bisericeşti Îl acceptă pe Iisus ca Hristos. În conformitate cu teologia ulterioară, Hristos este Cuvântul întrupat. Se numeşte Hristos după înomenirea Lui şi niciodată în starea Sa veşnică şi în

---

[1] *Ioan* 1, 14: «Şi Cuvântul trup S-a făcut şi S-a sălăşluit între noi, şi am văzut slava Lui».

prezența Sa neîntrupată. Cuvântul Însuși unit după ființă cu firea umană, unge această fire și-i dă puterea harismatică a dumnezeirii. Nu este vorba despre o ungere după lucrare, ci de o apropiere ființială a Cuvântului față de firea omenească, prin bunăvoirea și voia Tatălui și a Sfântului Duh. Nu este unsă dumnezeirea cea atotputernică, ci doar umanitatea. Totuși, Însuși Cuvântul este Cel ce unge și Cel ce se unge, din moment ce este unit după ființă cu firea omenească[2].

În **Evanghelia după Matei** găsim o mărturisire cuprinzătoare și concisă a Persoanei lui Hristos; este o formulare frumos sintetizată a dogmei hristologice. În Cezareea lui Filip, atunci când Hristos și-a întrebat ucenicii ce părere au oamenii despre Persoana Sa, în final Petru a încheiat răspunsurile prin mărturisirea[3]: «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu»[4]. Aici este vorba despre o învățătură dogmatică matură. Și desigur această cunoaștere, așa cum o consemnează răspunsul lui Hristos, nu provine de la «carne și sânge», ci este descoperirea Tatălui. Cu adevărat se poate vedea o Hristologie și o Ecclesiologie desfășurată. Adică această cunoaștere este harismatică și în mod fundamental experiențială. De altfel, dogma hristologică fundamentează viața comunității bisericești[5].

---

[2] Sfântul Grigorie Teologul, *Al patrulea cuvânt teologic*, PG 36, 132B: «Dar El este Hristos (Unsul) din cauza *dumnezeirii*. Căci aceasta este ungerea umanității, nesfințindu-L prin lucrare ca pe ceilalți hristoși (unși), ci prin prezența întreagă a celui ce unge, prezență care face să fie numit om Cel ce unge și să facă Dumnezeu pe Cel uns. Care prin Sine a uns precum a voit frământătura noastră omenească, prin necuprinsa Sa iubire de oameni». Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 4, 6; PG 94, 1112BC: «Și spunem că în momentul în care Cuvântul s-a făcut trup, în același moment a și fost numit Iisus Hristos. Se numește Hristos pentru că a fost uns cu untdelemnul bucuriei, adică cu Duhul...».

[3] Interesează foarte puțin considerațiile despre proveniența acestei relatări. Semnificația ei dogmatică este exact mărturisirea, care este credința Bisericii, iar nu, în principiu, cercetarea nașterii și proveniență ei.

[4] *Matei* 16, 17

[5] *Matei* 16,18: «... tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui». Folosirea acestei fraze de către teologia romano-catolică pentru fundamentarea primatului papal, ca fiind urmaș al

Primele simboale baptismale pe care le întâlnim semănate în toate textele Noului Testament[6] sunt în principiu unilaterale şi hristologice, ele exprimând credința în Fiul lui Dumnezeu, în Hristos şi Domnul care descoperă Sfânta Treime. Mesia cel aşteptat este Hristos, Cuvântul care S-a întrupat[7]. Încă de la Sfântul Iustin Martirul, aşa cum am văzut în primul capitol, Cuvântul ca prezență neîntrupată arată, prin intermediul teofaniilor, slava dumnezeiască a patriarhilor, a lui Moise şi a proorocilor. La acest punct, încă de la primii paşi, se realizează o remaniere radicală. Mesia este identificat Cuvântului neîntrupat care S-a manifestat în fața patriarhilor, lui Moise şi a proorocilor. Prin intermediul Cuvântului întrupat istoria iudaică îşi găseşte unitatea într-o matcă istorică inedită; în acest fel este luminată de acum de către reflectorul ermineuticii şi al teologiei ortodoxe. Şi la acest punct vital, teologia ortodoxă se diferențiază de cea apuseană, care se orientează spre o linie mesianică pură, fără a o identifica cu teofaniile Cuvântului şi cu revărsarea Duhului în conducătorii harismatici ai poporului ales. O asemenea orientare conduce lesne, în teorie şi în practică, către Filioque şi către hristomonism centralizat. În matca teologiei ortodoxe însă, manifestarea slavei este continuu semnalată prin intermediul luminării duhovniceşti, adică prin descoperirea pe care o lucrează Cuvântul neîntrupat şi întrupat, adică Hristos. Simboalele baptismale şi imnurile liturgice istorisesc, într-un mod concis şi sobru, toată istoria lui Hristos aşa cum aceasta a fost realizată prin Întrupare şi prin opera de mântuire a lumii. Totdeauna baza este manifestarea Cuvântului şi luminarea duhului[8]. În scurte cuvinte, Hristologia este determinată de o experiență istorică şi ermineutică ce porneşte de la rădăcini îndepărtate

---

lui Petru, conform punctului de vedere al teologiei occidentale, constituie o altă obscuritate pe care o examinează cercetarea istorico-dogmatică.

[6] Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Universale Ortodoxe*, vol. 1, p. 36-42.

[7] *Ioan* 1, 41: «Am găsit pe Mesia (care se tâlcuieşte Hristos)».

[8] Vezi un asemenea imn liturgic în *I Timotei* 3, 16: «Dumnezeu S-a arătat în trup/S-a îndreptat în Duhul,/a fost văzut de îngeri,/S-a propovăduit între neamuri,/a fost crezut în lume, /S-a înălțat întru slavă».

şi «se întrupează» şi se maturizează în spaţiul primei comunităţi creştine, ca trăire a tainei arătării Cuvântului, a slavei, a transfigurării, adică a mântuirii. În final mântuirea, care este participare şi cunoaştere, constituie gustarea şi vederea experienţelor şi evenimentelor. Prin intermediul acestei linii harismatice se formează Hristologia vie a Bisericii.

După cum apare din primele simboale unilateral hristologice şi din imnurile liturgice ale comunităţii creştine, rolul Cuvântului, al Fiului lui Dumnezeu, Domn şi Hristos, este arătarea slavei Sfintei Treimi, luminarea duhului şi prin urmare transfigurarea creaţiei. Încă de la început se vede cum caracteristica principală a mărturisirii acestor simboale unilaterale şi hristologice este mărturia unităţii de iubire şi comuniune care există în Sfânta Treime şi care, în acelaşi fel, vine să transforme creaţia. Nu se poate localiza nici o stăpânire, nici o unilateralitate (de aceea simboalele unilaterale se transformă, în mod natural şi automat, în bilaterale şi trilaterale; ele dezvoltă doar prima depunere seminală) şi, prin urmare, se pot vedea doar categorii noi ale vieţii şi gândirii: înnoirea firii, o nouă realitate socială, unitatea membrilor comunităţii. Această nouă realitate, pe care în vechime au gustat-o conducătorii harismatici ai poporului ales şi pe care i-au promis-o acestuia drept cale a lui Dumnezeu, are anumite caracteristici concrete şi văzute, pentru că şi Cuvântul întrupat este o prezenţă istorică adevărată şi, în acelaşi timp, după Sfântul Ignatie Teoforul, deţine «viaţa cea adevărată». Legătura «vieţii adevărate» cu istoricitatea lui Iisus Hristos este unica garanţie pentru o mântuire reală. Semnul acestei garanţii este unitatea în trupul comunităţii, a unei unităţi care oglindeşte manifestarea Sfintei Treimi prin intermediul lui Hristos. Nici un creştin nu trebuie să piardă această garanţie şi identitatea persoanei lui Hristos, care creează toată istoria sa[9].

---

[9] Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Tralieni*, 9 PG 5, 681B: «Fiţi surzi, dar, când cineva vă vorbeşte altceva decât de Hristos, Cel din neamul lui David, Cel din Maria, Care cu adevărat S-a născut, a mâncat şi a băut, Care cu adevărat a fost prigonit în timpul lui Pilat din Pont, Care cu adevărat a fost răstignit şi a înviat în văzul celor cereşti şi a celor pământeşti şi al celor de dedesupt; Care cu adevărat a înviat din morţi înviindu-L pe El

Prin urmare, la începutul kerigmei (predicii) apostolice, înăuntrul creuzetului varietăților de tendințe iudaice, elenistice şi orientale, Biserica şi-a format o conştiință pur istorică în ceea ce priveşte originea lui Hristos, pe care a legat-o armonios şi organic de întreaga istorie dramatică a evenimentelor biblice. De aici provine şi importanța unică acordată rolului teofaniilor şi fotofaniilor istorice ale Sfintei Treimi. Acest trunchi al adevărului istoric, oricâte veşminte ar fi îmbrăcat din atmosfera înconjurătoare a variatelor curente, a rămas acelaşi în conştiința vieții. S-ar putea spune, fără ezitare, că nu precedă vreo superioară conştiință abstractă (de altfel, din punct de vedere istoric un asemenea lucru este de neconceput), ci premerg evenimentele sângeroase şi dramatice aşa cum le ilustrează şi cum le întipăreşte universul biblic. Acestea au format conştiința Bisericii despre Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu şi al Maicii Domnului, Salvator şi continuator al istoriei poporului făgăduinței, aşa cum au văzut această istorie primii ochi creştini şi a consolidat-o, în mod furtunos, teologia experiențială şi harismatică a Bisericii[10].

În paranteză, în acord cu această analiză istorică a dogmei hristologice, adică a credinței şi a mărturisirii în Persoana şi în opera lui Hristos şi a mărturisirii Acestuia, s-ar putea observa că afirmațiile lui A. Harnack despre furtunoasa transplantare în puțini ani a predicii creştine din pământul iudaic într-unul pur elenistic, promovând ideea că ea ajunge să fie deja profund elenizată şi schimbată, sunt destul de improvizate[11]. Este nevoie nu numai de analiza filologică şi semasiologică specializată a izvoarelor, ci şi de evaluarea profundă a atmosferei înconjurătoare a unei culturi. Domeniul filologiei fragmentare, făcută parțial şi fără o considerare de ansamblu, ne închide negreşit într-o peşteră cu pedeapsa de a nu vedea lumea din jurul nostru. Dar viața nu cunoaşte asemenea lucruri şi desigur nici nu cercetează în exclusivitate nişte fărâme de izvoare şi de monumente; dimpo-

Tatăl Lui; într-un mod asemănător ne va învia Tatăl Lui în Hristos Iisus şi pe noi care credem în El, fără de care nu avem viața cea adevărată».

[10] Vezi şi F. Heiler, *Urkirche und Oskirche*, Munchen, 1937, p. 69.

[11] A. Harnack, *Dar Wesen des Christentums*, Leipzig, 1906, p. 68, 112.

trivă, ea produce totalitate de evenimente şi situaţii în care se mişcă integral. Viaţa nu poate fi închisă de nimeni, nici nu se închide prin ea însăşi. Un asemenea lucru îl pot realiza şi pătimi doar cercetătorii istorici. Prin urmare, comunitatea care are cunoaşterea harismatică şi viaţa însăşi, nici nu urmează metoda clarificărilor semasiologice specializate, nici nu îmbină în mod simplu considerarea de ansamblu cu cea parţială; ea trăieşte lucrurile parţiale ca şi pe cele universale. Astfel, Hristologia a fost încă de la început o conştiinţă istorică vie şi puternică încât Biserica a simţit orice abatere eretică - şi era firesc să se producă multe asemenea abateri - ca pe un atac în însuşi trupul său, aşa cum se întâmplă cu simţirea durerii, atunci când orice trup viu se îmbolnăveşte.

2. Hristologia eretică în primele veacuri creştine

Abaterea eretică de la o învăţătură este alterarea ei parţială sau totală de către o alta. Aceasta nu înseamnă că învăţătura sănătoasă încetează să mai existe, ci că o alta este promovată împotriva celei sănătoase. Totuşi, dacă privim cu atenţie fenomenul revelaţiei creştine, observăm că învăţătura decurge dintr-o viaţă sau se leagă direct şi nemijlocit de aceasta în cadrele unei comunităţi istorice. Prin urmare, atunci când vorbim despre învăţătură, înţelegem, în acelaşi timp, viaţa însăşi de unde se formează învăţătura analogă. În acest fel, erezia este în esenţă alterarea parţială sau totală a vieţii unui trup. În mod sigur, prin orice erezie şi prin apariţia sau înfruntarea ei, nu trupul sănătos este cel care încetează să trăiască, ci doar persoane sau grupuri, ca foşti membrii ai trupului, pierd această viaţă în parte sau total. Deci relaţia dintre dogma sănătoasă, ca viaţă şi experienţă istorică, şi erezie este determinată cu precizie de esenţa vieţii fiecăreia şi nu de întâietatea temporală a uneia sau a alteia. Cu alte cuvinte nu este totdeauna necesar ca erezia să urmeze temporal după adevăr; nu este exclus ca viaţa şi învăţătura să preceadă temporal şi pe urmă să se altereze anumite membre ale unui trup adevărat şi sănătos. Aceasta se întâm-

plase în cazul ereziilor trinitare şi hristologice născute dintr-un creuzet anterior al filosofiilor şi modurilor de viaţă iudaice, elenistice şı orientale. Totuşi, şi revelaţia creştină, aşa cum a explicat-o teologia patristică ortodoxă, îşi are rădăcinile foarte departe, până la însăşi crearea lumii. Dar constituirea uneia sau a altei comunităţi creştine în diferite zone s-a realizat într-un loc şi într-un timp concret. Drept care, după considerarea fragmentară a lucrurilor, este indiferentă opinia care stabileşte ce grupare a precedat temporal comunitatea creştină sau premisele ereziei şi chiar erezia însăşi într-o formă a vieţii în grup. Ciocnirea se produce în conţinut, iar nu în apariţiile istorice fragmentare ale comunităţilor şi grupurilor. Acest principiu este trecut cu vederea de exhaustiva cercetare a lui W. Bauer în legătură cu ortodoxia şi erezia, aşa cum deja a fost subliniat faptul mai înainte[12].

Prin urmare, premisele biblice ale istoriei lui Israel în ceea ce priveşte teofaniile Cuvântului neîntrupat şi predica creştină a vieţii, s-au întâlnit oricum, în diferite comunităţi, cu concepţiile şi formele de viaţă ale curentelor iudaice[13], elenistice şi orientale, în funcţie de zone. De aceea, Hristologia eretică a preexistat ca fond în diferite forme de viaţă şi în concepţiile religioase şi filosofice. În acest fel se poate vedea printre altele, că primele cărţi ale Noului Testament au un ton apologetic faţă de abaterile eretice în ceea ce priveşte dogma trinitară şi hristologică. Aceasta se întâmplă prin excelenţă în Epistolele Sfântul Apostol Pavel, în Evanghelia şi în Epistolele Sfântul Ioan Evanghelistul.

Sfântul Ioan Evanghelistul, deja cu mult înainte de marii teologi care au făcut faţă rigidelor erezii hristologice ale secolului al cincilea, porneşte o luptă împotriva unei erezii care este tot timpul actuală în spaţiul culturilor întregii umanităţi. Această erezie vătămătoare ameninţa (omeneşte vorbesc) să arunce în aer tradiţia istorică şi însăşi istoricitatea Bisericii. Probabil că Sfântul Ioan Evanghelistul a scris Evanghelia şi

---

12 Vezi Nikolaos A. Matsoukas, *Ortodoxie şi erezie*, p. 66-90.

13 De fiecare dată când se vorbeşte despre concepţiile iudaice, drept creuzet al tendinţelor eretice, se înţelege negreşit modul iudaic de viaţă care nu acceptă erminia creştină a evenimentelor Vechiului Testament.

Epistolele pentru respingerea acestei erezii. De la început şi până la sfârşit, el insistă asupra faptului că Logosul S-a întrupat cu adevărat şi L-au văzut cu adevărat martorii Săi oculari. În paginile Evangheliei şi ale Epistolelor Sfântul Ioan este realizată cea mai riguroasă sinteză a naturalului şi a supranaturalului, a sensibilului şi a inteligibilului, a istoriei şi a veşniciei. Vedem în Evanghelia lui o stăruinţă neclintită în ceea ce priveşte preexistenţa Cuvântului şi în realitatea duhului, şi totodată puternica polemică împotriva oricărei concepţii pur spiritualiste asupra lumii şi a vieţii. În ea se întâlnesc fizicul şi metafizicul, aşa cum este accentuat încă de la început faptul că Logosul S-a întrupat şi S-a sălăşluit întru noi. Dar, în acest fel noi am văzut slava lui Dumnezeu şi am gustat transfigurarea lumii şi a vieţii[14].

Dochetismul, concepţie pur grecească fundamentată pe dualismul lumii sensibile şi inteligibile[15], nu îngăduie apropierea spiritualului şi a materialului. Deci ce relaţie pot avea materia şi spiritul, binele şi răul, într-un astfel de amestec cum este întruparea Cuvântului? Nici una, se pronunţă ireconciliant dochetismul. Prin urmare, nu există nici un loc pentru o Hristologie biblică şi nici posibilitatea unei teologii care ar putea vorbi despre unirea dumnezeirii şi a umanităţii într-o persoană sau într-un ipostas unic al Cuvântului. Premisa docheţilor, în principiu, exclude radical însăşi istoria biblică. În mod obişnuit toate urmările sunt irealizabile.

---

[14] *I Ioan* 1,1-2: «Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii-şi Viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim Viaţa de veci, care era la Tatăl şi s-a arătat nouă-ce am văzut şi am auzit, vă vestim şi vouă ca şi voi să aveţi împărtăşire cu noi».

[15] Platon, *Banchetul*, 202e – 203a: «Dumnezeu nu are amestec cu omul». În această valoroasă lucrare a lui Platon, în care şase vorbitori, împreună cu Socrate ultimul, descriu, luminează şi zugrăvesc erosul şi lucrările lui, se susţine în final, de către ultimul orator, Socrate, că există o prăpastie de netrecut între lumea inteligibilă şi cea sensibilă. În acest caz Eros, ca zeitate demonică intermediară, aruncă o punte peste această prăpastie inspirând dorinţa şi pornirea spre urcuşul sufletelor în piscul cel mai înalt al soarelui inteligibil, a celei mai înalte idei de bine. Dar nu este înţeleasă nici o transfigurare a lumii sensibile, deoarece Dumnezeu nu are nici un amestec cu cele omeneşti.

După dochetism şi după restul tendinţelor aşa-numitului gnosticism, unirea nu are nici o legătură nici cu trupul nici cu sufletul! Pentru că gnosticismul se conduce după două caracteristici fundamentale: 1. dualismul în limitele unei plerome ierarhice de divinităţi intermediare; 2. necesitatea şi calitatea salvatoare a gnozei mântuieşte sufletul din abisul ignoranţei materiale. Gnosticii de toate nuanţele văd universul unitar, dar în principiu într-un amestec dualist al elementului material cu cel spiritual. Primul este inferior şi stricăcios, în timp ce al doilea este superior şi nestricăcios. În lumea materială sunt înglobate «scântei» ale lumii veşnice şi spirituale. Aşa cum am spus în mod schematic, între aceste două lumi, a materiei şi a spiritului, este intercalată o pleromă a divinităţilor secundare ce sunt ierarhic ordonate. Ele au mişcări aventuroase; sunt încâlcite în devenirea dramatică a naturii şi a istoriei, conştientizează originea lor şi se eliberează din nou, mergând spre lumea pură a spiritului. În această pleromă ierarhică, în care divinităţile în cauză sau eonii, prin apropiere sau prin depărtare joacă rolul mântuitorului sau al vindecătorului scânteilor individuale sau al sufletelor, se vede clar dualismul materiei şi al spiritului. Totuşi, aici trebuie accentuat următorul adevăr fundamental care vizează cosmogonia gnostică. Dualismul şi ierarhia se împletesc într-o legitate cosmică universală. Binele şi răul sunt părţi funcţionale ale realităţii totale. Negreşit, binele reprezintă spiritul şi straturile înalte, să zicem, ale realităţii cereşti; dar răul, ca o parte a acestei unităţi universale, pe de o parte este stratul jos şi inferior al lumii, iar pe de alta deţine un sens, pentru că are o anumită misiune funcţională. Prin intermediul acestuia sunt conduse scânteile individuale către conştientizarea şi gnoza patriei lor luminoase. În acest fel gnoza constituie poziţia cheie pentru urcarea sufletelor sau mai bine zis a intelectelor (νοῶν) în dimensiunea inteligibilă. Iar toate acestea se realizează într-un mod naturalist, după cum dictează legitatea universală prin iniţierea în misterele universului şi, în final, prin gnoza pură a întregii structuri a învăţăturii gnostice. Cu alte cuvinte, iniţiatul învaţă care este locul său în tot acest edificiu universal. Se poate înţelege foarte uşor că o asemenea

gnoză este una de tip filosofic şi, în acelaşi timp, rituală sau teurgică. De aceea gnosticii, cu toate că nu au avut preferinţe pentru ritualurile «materiale», îmbrăţişau diferite ceremonii religioase, ceva analog cu religiile de misterii, care constituiau mijlocul pentru dobândirea acelei gnoze care conferă libertatea şi salvarea prin corecta încadrare a omului în legitatea universală. În acest mod, gnosticismul cultivă o etică ce are legătură cu naturalismul şi cu fiziologia. Dacă orice rău - aşa cum acesta este considerat de etica lor dominantă - conduce la gnoză şi la înălţarea scânteii individuale, atunci se impune ca aceasta să se producă. De aceea au fost dezvoltate în cercurile gnostice două tendinţe de bază: 1. viaţa ascetică extremă şi îndepărtarea de orice contact cu materia şi cu trupul omenesc şi 2. desfătarea nesăţioasă a oricărei plăceri materiale până la punctul în care materia se se epuizeze în mod absolut şi, astfel, să deschidă drumul spre gnoza pură şi spre eliberare.

Încă de la început a existat o ciocnire dură între gnosticism şi dogmele creştine. Hristologia Bisericii are o altă premisă teologică şi cosmologică care este radical diferită. Învăţătura biblică şi teologia ulterioară, de la Părinţii antieretici şi «antignostici» Irineu şi Ipolit şi până la gândirea patristică matură a secolelor al IV-lea şi al V-lea, din moment ce au fost precedate de puternica sinteză a formării gnosticismului, prin duhul creştin al Şcolii din Alexandria (Clement Alexandrinul şi în principal Origen), confruntă în mod hotărât cosmologia biblică cu sistemul dualist şi ierarhic al gnosticismului. Creaţia din nefiinţă sparge legitatea universală şi pleroma ierarhică. Pe de o parte, se află Dumnezeul tuturor, iar pe de alta, făptura care depinde de Acesta; iar ceea ce este principal, adică această dependenţă, nu este nimic altceva decât participarea necesară a creatului la necreat, din moment ce posibilitatea este asigurată prin comunicarea nemijlocită a lui Dumnezeu cu lumea prin intermediul energiilor necreate. Doar prin premisa de mai sus este înţeleasă Hristologia Bisericii şi ca prezenţă directă şi neîntrupată a Logosului în creaţie, şi ca întrupare a Logosului, inteligibilă în mersul însuşi al istoriei dumnezeieştii iconomii.

Dimpotrivă, gnosticismul subestimează total cosmologia teologiei ortodoxe care este premisa necesară a Hristologiei. După gnostici, Hristos mântuieşte «neamul pnevmatic superior» care după un anumit periplu s-a aflat captiv în lumea materială rea[16]. Nu se poate vorbi despre întruparea şi naşterea lui Dumnezeu Cuvântul din Preasfânta Maria, care după gnostici este considerată un simplu instrument prin intermediul căruia a trecut omul Iisus. Valentin, de pildă, o consideră pe Maria un canal al acestei manifestări. Dumnezeu, însă, nu poate avea nici o legătură cu aceste peripluri pur omeneşti şi trupeşti[17]. Gnosticul Basilide susţine, de asemenea, că Hristos nu a luat trup; ceva de felul acesta a apărut doar în «fantezie». În final (spun ei) a fost răstignit Simon Cirineul. Prin urmare, baza gnosticismului este antibiblică şi deci se găseşte la antipodul Hristologiei bisericeşti. Lumile sensibilă şi inteligibilă sunt separate după fire şi subtilitate. Deci nu există nici o posibilitate a unei relaţii şi a unei comunicări între ele. Prin urmare, ce anume rămâne să fie mântuit din om? Nimic altceva decât doar «scânteia» lui spirituală, sufletul, după cum spune în mod caracteristic gnosticul Satornil[18].

Pentru gnosticism binele primordial este «apoteoza» omului; nu însă a trupului, ci a esenţei lui «spirituale». Cunoaşterea originii şi diferitele mecanisme pe care le-a introdus credinţa lor, au condus la această eliberare şi salvare a spiritului de materie. Acest fapt constituie mântuirea şi apoteoza. Istoricul Socrate cunoaşte bine concepţiile elenistice, în special această tendinţă care odată ţinteşte la apoteoza sensibilului şi altădată, precum în cercurile gnostice dualiste, la apoteoza spiritului şi la respingerea trupului. Astfel, el se poate exprima sentenţios cât de repede îndumnezeiesc grecii pe oameni[19]. Atunci când domină prima tendinţă, adică ataşa-

---

[16] Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 41, 488A: «Spun ei că Acesta nu iese în întâmpinarea a nimic altceva sau numai vine şi salvează firea spirituală de sus».

[17] Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 41, 480B: «Iar Iisus (zice Valentin) a trecut prin Maria ca printr-un canal».

[18] Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 41, 312B.

[19] Socrate, *Istoria bisericească*, 3, 23, PG 67, 448A: «Căci se ştie faptul că elinii lesne îi zeifică pe oameni».

mentul față de realitatea sensibilă - o asemenea tendință nu este gnostică - avem apoteoza omului ca întreg, dar fără nici o transformare de un asemenea fel, care ar presupune o trecere de la stricăciune la nestricăciune; aici este vorba doar despre trecerea de la o ierarhie inferioară la una superioară; din ordinea muritorilor de rând în ordinea semizeilor şi a zeilor. Aici însă zeii şi oamenii se află în acelaşi ciclu îngust şi sensibil. Dimpotrivă, a doua tendință, cea gnostică, promovează o apoteoză absolut diferită. Sunt abandonate materia şi trupul; rămâne liber doar sufletul şi este salvat într-un spațiu radical diferit de tot ceea ce este lumea sensibilă. Aici există dualism. În ambele cazuri viața istorică şi tradițională a Bisericii găseşte duşmani amenințători, din moment ce Creştinismul nu este încadrat în nici o zonă a religiei populare idololatre, adică într-o zonă de enumerare obiectivă, nici într-o lume pur spirituală, care nu poate avea prin firea ei nici o legătură cu realitatea istorică şi sensibilă.

* * *

Ereziile trinitare şi hristologice au fost clocite în două creuzete de bază: 1. iudaic şi 2. elenistic şi oriental, mai general. În primul rând, Persoana lui Hristos nu S-a putut face acceptată în aceste cercuri. Cu centrul în iudaismul independent s-au format două tendințe eretice principale: 1. strângerea Legii şi încleştarea de aceasta şi 2. tendința antinomică care merge spre ştergerea oricărei legături cu evenimentele istorice. Teologia ortodoxă acceptă Legea în lăuntrul cadrelor relației dintre creat şi necreat, drept care aceasta nu se autonomizează într-un cod tiranic de porunci, ci delimitează şi arată mersul acestei relații dintre Dumnezeu şi lume. Totuşi, autonomizată şi micşorată, Legea devine o realitate organizată fizic, istoric şi social. În acest fel, în multe cazuri se impune purul şi aridul legalism iudaic. Aici s-ar putea menționa, de exemplu, Ebioniții sau Ebioneii[20]. Fie în pura

[20] Erezia aceasta este de factură iudaică; explicarea numirii este dificilă. Probabil Ebion este o persoană existentă de la care a luat numele. După Sfântul Epifanie, Ebion nega categoric dumnezeirea lui Hristos şi firește naşterea Lui minunată; de asemenea îl considera fiul lui Iosif. Cu toate că

lor proveniență iudaică, fie în uşoara lor nuanță elenistică, ebioniții respingeau cosmologia biblică. Prin urmare, şi Hristologia Bisericii le-a fost inaccesibilă. Nu se vorbeşte deloc despre faptul că Hristos, ca Logos neîntrupat, a alcătuit în istoria poporului făgăduinței temeliile istorice ale viitoarei Biserici. Ei au rupt firul organic dintre Vechiul Testament şi Noul Testament; un abis mare şi fără de punte desparte aceste zone ale istoriei. În acest fel ebioniții au fost consecvenți premiselor lor iudaice. De aceea Sfântul Epifanie reaminteşte linia ortodoxă a identității acestor două lumi biblice[21].

Alți eretici au luat o poziție de totală respingere față de Legea iudaică. Ei au cultivat anti-legalismul care ajungea până la depravarea ultimă; o asemenea grupare au fost şi nicolaiții care sunt menționați în Apocalipsa Sfântul Ioan Teologul[22]. Totuşi, poziția antilegalistă şi prin urmare antiveterotestamentară a avut o mulțime de nuanțe. Însă şi aceasta se află în opoziție cu cosmologia ortodoxă, din moment ce în acest mod se îndepărtează de unirea creatului şi necreatului, prin intermediul lucrărilor nemijlocite ale lui Dumnezeu; fie că se merge şi se respinge creația, fie că se corupe şi se descompune, este acelaşi lucru. După teologia ortodoxă, cosmologia primeşte corecta dimensiune în relația dintre Dumnezeu şi creație, astfel încât a doua să participe la Primul şi să se transfigureze în Slava Sa. Asemenea premise lipsesc cu desăvârşire şi în tendințele antilegaliste şi elenistice ale oricărei nuanțe, şi prin urmare hristologia bisericească nu are nici un loc în acestea.

În antilegalismul de orice nuanță există un amestec de elemente elenistice şi orientale. În aceste cercuri sunt întâlnite chiar magia şi teosofia. Dintr-un asemenea cerc provine şi

---

ținea tăierea împrejur şi legea iudaică, prezintă anumite nuanțe elenistice şi orientale. După fiecare împreunare, ebioniții se botezau în apă! Vezi Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 41, 401A-436A.

[21] Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 42, 145D-168A: «Aşadar două femei sunt, însă un singur bărbat; la fel, sunt două Testamente, însă un singur Dumnezeu, Care le rânduieşte pe amândouă». «...să audă de la cei înțelepți adevărul: „Împărtăşeşte-te din ambele vase şi vezi!", că pe de-o parte două sunt vasele, pe de alta un singut Izvor există»;

[22] *Apocalipsa* 2, 6: «...că urăşti faptele nicolaiților pe care le urăsc şi Eu».

erezia lui Simon Magul din Samaria[23]. După Sfântul Epifanie, prima erezie după venirea lui Hristos pe pământ este a lui Simon Magul. Dur şi ireconciliant faţă de Legea Vechiului Testament, el a stabilit asemenea ritualuri magice drept misterii încât să dezlege puterea spirituală cerească de tirania lumii materiale. În acest fel, prin învăţături magice de o asemenea factură, încerca să salveze elementul spiritual şi să-l îndepărteze pe cel natural şi istoric[24].

Simptomatică este tendinţa antilegalistă a lui Marcion, care a creat o mare mişcare în Roma unde s-a refugiat după ce a fost alungat din Pont. La Marcion nu impresionează dualismul, care în asemenea cercuri era ceva banal, ci respingerea categorică şi insistentă a Vechiului Testament. Marcion, ca oponent faţă de tradiţia teologiei ortodoxe, se pare că nu a avut un simţ ascuţit cu care să înţeleagă rolul Vechiului Testament în lăuntrul comunităţii creştine. El este antiiudaic până la extrem (adică antiveterotestamentar) şi, în acelaşi timp, anticreştin (sau s-ar putea spune, întrucât este antiiudaic, este în mod necesar şi anticreştin). În acest mod, el tăia rădăcina dogmei trinitare şi hristologice, respingea cosmologia biblică şi, prin urmare, a fost cu totul incompatibil cu Hristologia Bisericii[25]. Antiiudaismul său este chiar anticreştinismul său. Şi în această situaţie el este exilat din spaţiul

---

[23] *Fapte* 8, 14-25.

[24] Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 41, 288C. Vezi şi A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei jahrhunderten*, vol. I, Leipzig, 1924, p. 50 ş.u.

[25] Marcion, fiu de episcop, a corupt o fecioară, conform Sfântului Epifanie, şi astfel a fost alungat din Pont. L-a alungat chiar tatăl lui, iar acesta s-a refugiat în Roma, unde şi-a dezvoltat propria învăţătură. Vezi Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 41, 580CD: «Marcion, pornit din Pont, era fiu de episcop; corupând aşadar o fecioară a plecat, fiind gonit de propriul tată din Biserică. Ajuns la Roma şi cerând iertare de la cei din acel timp, şi nereuşind [să o obţină], pornit împotriva credinţei, a prezentat o învăţătură în care erau introduse trei principii: bunătatea, dreptatea şi modestia; Noul Testament este străin de cel Vechi şi de ceea ce se vorbeşte în el. Exclude învierea cu trupul: Acordă botezul nu o dată, ci şi de trei ori pentru cei ce au căzut».

teologiei ortodoxe[26]. Marcion respingea învierea şi îmbrăţişa dualismul, pe care îl aplica creând o opoziţie între Vechiul şi Noul Testament. Asemenea tendinţe în secolul al II-lea, atunci când înflorea marcionismul, au fost îmbrăţişate în Răsărit şi Apus. Teologia ortodoxă a fost în mod firesc obligată să-şi promoveze cosmologia între-un asemenea mod încât să consolideze Hristologia Bisericii.

Aceste tendinţe, unele puternice şi altele firave, prin întregul lor amestec vătămător de orientări, au creat probleme în spaţiul teologiei ortodoxe. Ereziile antitriadice şi hristologice[27], îmbinate într-un întreg exaltat, ameninţau viaţa şi gândirea ortodoxă. Elementul esenţial şi de bază al acestor abateri eretice este unul: după teologia ortodoxă, viaţa greşită modifică relaţionările interpersonale, ca şi cele dintre om şi Dumneze, şi apoi gândirea. Aşadar, şi în erezia primelor veacuri primordială este o mişcare a vieţii şi a puterii. Astfel, teologia ortodoxă a avut un duşman puternic şi asemănător. Ciocnirea a avut loc în primul rând în planul vieţii şi apoi al

---

[26] Într-o anumită măsură acelaşi lucru se întâmplă cu teologia ortodoxă falsificată a teologilor contemporani, care resping în mod inconştient Vechiul Testament în calitatea sa de continuitate organică a istoriei dumnezeieştii iconomii şi în mod concret a teofaniilor şi fotofaniilor. În mod evident este vorba despre o influenţă a teologiei occidentale neasimilate. Chiar şi o sigură lectură a textelor Noului Testament dacă ar face cineva, va constata că sfinţii lor autori văd aceeaşi continuitate pe care au semnalat-o mai târziu Părinţii ortodocşi. Oricum însă, aceştia au fost nişte ermineuţi foarte atenţi. Aici doar menţionez caracteristica cuvântatre a protomartirului Ştefan în faţa sinedriului iudaic. Moise l-a văzut pe Dumnezeu şi a primit de la acesta *cuvintele vieţii*. Sfânta Scriptură, lumea biblică sunt aceste cuvinte care pot fi înţelese doar ca realitate vie. Scriptura este viaţă şi istorie. Iar Moise a gustat această viaţă. Vezi *Fapte* 7, 38: «Acesta este (Moise) cel ce a fost la adunarea în pustie, cu îngerul care i-a vorbit pe Muntele Sinai şi cu părinţii noştri, primind cuvinte de viaţă ca să ni le dea nouă...». În acord cu acest duh şi Sfântul Epifanie, respingând erezia antiiudaică, spune hotărât că «una este Dumnezeirea şi acelaşi duhul Noului şi Vechiului Testament». Vezi *Împotriva ereziilor*, PG 41, 293A şi A. Harnack, *Marcion. Das Evanghelium vom fremden Gott*, Darmstadt, ²1960, p. 212-261.

[27] Arie, mult mai târziu, şi-a formulat şi erezia sa hristologică. Logosul creat, după opinia lui, S-a înomenit într-un trup fără suflet. În acest fel putem spune că el a fost înaintemergătorul lui Apolinarie.

gândirii. Cu cât înaintăm însă în abaterea eretică, aceasta devine mai mult raționalistă, având relații limitate cu fundamentul vieții.

Din cauza faptului că ereziile antitrinitare şi hristologice s-au legat între ele, au fost foarte uşoare influențările reciproce. Astfel, tendințele monarhianiste în dogma treimică au format şi Hristologia eretică corespunzătoare. Pavel de Samosata de pildă, ca monarhianist dinamic, sfârşeşte în mod necesar şi într-o Hristologie eretică, lucru ce înseamnă o cosmologie diferită de tot ce declară teologia ortodoxă. După cum am văzut, conform lui Pavel de Samosata, Logosul este o putere nepersonală care locuieşte în Dumnezeu Tatăl. Prin urmare, omul Iisus devine posesorul acestei puteri, care l-a vizitat în timpul «înomenirii». În acest fel, mai târziu Markelos din Ancyra, vrând să-l respingă pe Arie, se poticneşte şi mai mult, introducând defăimări hristologice şi antitriadice - el se mişcă, însă, mai mult în zona gândirii şi mai puțin în cea a vieții. Astfel, el susține că Logosul este o putere existentă în Dumnezeu Tatăl, mai curând după un model aristotelic. Prin urmare, Logosul existent în veşnica Lui relație cu Tatăl, este înțeles ca potență, şi de asemenea este o putere a Celui PreaÎnalt[28]. Ca existență autonomă, s-ar putea spune, El se manifestă doar în istoria dumnezeieştii iconomii. După Markelos din Ancyra, toate caracterizările care-i sunt atribuite Persoanei lui Hristos, vizează în mod exclusiv Cuvântul în arătarea Sa iconomică, adică în manifestarea Sa după lucrare, prin care locuieşte în omul Iisus. Astfel, din potența veşnică, lucrarea trece în fenomen (lumea fenomenală)[29]. Aici însă avem o legătură între erezia hristologică şi cea antitriadică. Nici unitatea dumnezeiască nu este salvată, aşa cum ar fi vrut Markelos din Ancyra împotriva lui Arie, nici Întruparea nu este întărită. Cuvântul Cel mai înainte de veci este prezentat drept putere impersonală şi, în acelaşi timp, nu se observă

---

[28] Vezi şi *Luca* 1, 35: «Duhul Sfânt se va pogorâ peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri». Aici este evidentă confuzia făcută de către Markelos din Ancyra între Treimea veşnică şi acțiunea Ei iconomică.

[29] A. Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 221-222. Vezi de asemenea A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, p. 231-232.

nici o unire a lui Dumnezeu cu omul după modelul cosmologiei şi Hristologiei ortodoxe.

3. Premisele ereziilor hristologice din secolele IV şi V

Viaţa şi învăţătura primei comunităţi creştine au fost marcate după cum am văzut, de curentele iudaice, elenistice şi orientale. Iar acestea şi-au lăsat amprentele lor încinse în trupul istoric şi traumatizat al Bisericii. Totuşi, acest trup nu a fost distrus nici în hotarele restrânse ale realităţii sensibile, nici în straturile celeste ale unei spiritualităţi vulcanice; rămâne trup traumatizat, creat şi palpabil, dar cu luminările necreate însemnate în mădularele sale. Agresiunile proveneau de la o exaltare a vieţii care solicita fuga în hotarele materiei sau în straturile celeste ale spiritului. Biserica propovăduia însă Înomenirea Cuvântului, împletirea trupului şi a duhului într-un limbaj viu şi extrem de realist.

Această viaţă şi această agresiune nu au încetat nici mai târziu să se războiască. Totuşi, şi-a făcut apariţia şi o problematică mult mai teoretică, «scolastică» aş putea spune, şi ideologică. Însă această explozie filosofică şi teoretică nu a rămas ruptă de viaţă. În acest fel şi ereziile din secolele IV şi V, care atentau la Întruparea şi la Persoana lui Hristos, au avut pecetea vieţii şi a unei căutări concrete dincolo de cercetarea atentă a ideilor. Aceasta s-a întâmplat şi se întâmplă totdeauna în istoria Bisericii. Biserica este un trup istoric viu. În acest fel şi eşecurile din această zonă istorică constituie expresii vii, moduri de viaţă. De aceea şi în aceste erezii au fost prezente atâtea probleme în ceea ce priveşte abordarea lor. Cei care judecă realităţile istorice dintr-o perspectivă foarte îngustă şi cred că viaţa bisericească constituie un fenomen extraterestru de importanţă secundară -într-o anumită măsură acest lucru este valabil pentru teologi, dar şi pentru intelectualii din afara Bisericii - înseamnă ca nu pot înţelege faptul că toate aceste certuri ideologice în jurul termenilor (ὁρους) trinitari şi hristologici au avut o serioasă acoperire spirituală şi politică.

Sfântul Athanasie cel Mare descoperise deja premisele morale ale arianismului. «Creațiologia» sa din **Cuvinte împotriva arienilor,** pe de o parte, a clarificat firea lucrurilor create și relația dintre Dumnezeu și lume, iar pe de alta, a arătat substratul filosofic al ereziei ariane. Cu toate că Arie făcea distincția între Ființă și lucrarea necreată în Persoana lui Dumnezeu Tatăl, restul creației o dorea dependentă de prima creatură a lui Dumnezeu care era Logosul creat. El a introdus o realitate intermediară între Tatăl necreat și creație, adică prima și cea mai desăvârșită făptură, Logosul. În acest mod, el a construit prima verigă creată în lanțul lucrurilor create. Logosul, această ființă cea mai desăvârșită, a ajuns la cel mai înalt progres moral prin ascultare, progres și prin conformarea voită cu voința lui Dumnezeu. De aici încolo relația dintre Dumnezeu și lume se realizează prin intermediul lucrărilor voliționale și morale, negreșit create și subordonate îmbunătățirii progresive. Cosmologia nu va mai fi de acum o problemă pentru Arie. Cu alte cuvinte, creația, ca făptură din neființă, nu are nevoie să participe nemijlocit la lucrările Ființei pentru a se întări în existență, în viață, în înțelepciune și în îndumnezeire. Făpturile alteroființiale se îmbunătățesc prin relația morală față de Dumnezeu, ajungând la o îmbunătățire și un progres, exact așa cum s-a întâmplat cu prima făptură, cu Logosul care S-a întrupat pentru a așeza modelul moral al omenirii. În acest caz învățătura filosofică subtilă este ascunsă; aici mocnește un moralism absolut și o puternică predică morală. Se poate înțelege de către oricine că asemenea fapte nu sunt doar de natură teoretică, ci și existențiale și cu totul experiențiale. Și premisele ereziei ariene și-au avut rădăcinile în formele de viață și «în ideologie».

Viața morală în teologia ortodoxă are un loc însemnat însă, chiar dacă s-ar semnala anumite asemănări între morala filosofică și ethosul ortodox, acesta este un mod de viață, o relație cu datele revelației și ale tainei, o consecință comportamentală determinată de continue schimbări și transformări. Acest mod de viață nu este supus unor canoane de comportament a priori, ci dimpotrivă, canoanele sunt formate de

modul de viaţă. Acest mod poate fi înţeles dacă se studiază şi se urmează asceza ortodoxă. Însă cu această temă ne vom îndeletnici în partea dedicată Ecclesiologiei. Aici este necesar să accentuăm că morala şi predica moralizatoare a arienilor şi a ereticilor ulteriori nu au fost promovate ca rezultat al relaţiei dintre Fiinţă şi nefiinţă, necreat şi creat.

Prin prisma celor de mai sus putem înţelege exact ce înseamnă diferenţierea celor două şcoli de teologie ortodoxă, cea din Alexandria şi cea din Antiohia. Este foarte cunoscută distincţia schematică dintre Şcoala Alexandrină, care, dincolo de cercetarea alegorică şi mistică, insistă asupra ideii de mântuire naturală şi eliberatoare, şi Şcoala Antiohiană, care, dincolo de metoda istorico-filologică, accentuează factorul moral al mântuirii. În acest fel se pot explica în general felurile ereziilor care provin din cele două şcoli, precum şi modul particular de teologhisire din fiecare. Totuşi, această distincţie schematică poate crea în mod sigur multe răstălmăciri şi standardizări care nu corespund realităţii. În ceea ce priveşte viaţa şi învăţătura, teologia ortodoxă are o similitudine a tezelor de bază comune şi o uimitoare varietate de forme a detaliilor şi a pliurilor particulare.

Prin urmare, distincţia de mai sus între cele două şcoli este într-adevăr corectă, însă vizează în principal importanţa şi particularitatea nuanţei pe care o dă fiecare şcoală creaţiilor ei. Totuşi, cu toate antitezele şi diferenţierile fiecărei forme, tezele unitare sunt nezdruncinate şi alcătuiesc ceea ce numim teologia ortodoxă în bogăţia ei de forme. Sfântul Ioan Hrisostom de pildă, deşi este descendent al Şcolii din Antiohia, avea să prezinte o gândire teologică atât de bogată şi multilaterală încât să unească în mod armonios şi desăvârşit elementele ambelor şcoli. Nu există însă nici o îndoială privind integritatea ortodoxiei sale. Nu s-ar putea localiza nici elemente eretice precum la cunoscuţii ereziarhi ai acestei Şcoli, nici vreo morală sau predică moralizatoare în acord cu premisele filosofice ale ereziilor hristologice.

După arianism au dominat din nou premisele care favorizau devieri eretice, în principal în spaţiul Hristologiei. Este contestată cu patos de către erezie cosmologia ortodoxă,

lucru care înseamnă dominația concepțiilor morale în ceea ce privește relația dintre Ființă și neființă, necreat și creat. Problema și scandalul reprezintă din nou posibilitatea comunicării nemijlocite dintre Dumnezeu și creație, iar aceasta prin intermediul lucrărilor necreate. După cum stăpânesc concepțiile filosofice, sunt supraaccentuate posibilitățile morale și create ale apropierii lui Dumnezeu. Astfel, acest întreg al concepțiilor moraliste și filosofice conduce în mod sigur către devierile eretice în ceea ce privește unirea dumnezeirii și a umanității în Persoana lui Hristos. În primele secole creștine, prin tendința dominantă a dochetismului, a existat problema dacă Întruparea a avut sau nu loc. Docheții gnostici au negat total o asemenea posibilitate. Și întregul război s-a concentrat în acest punct unde teologia ortodoxă a purtat o luptă crâncenă pentru a susține realitatea și «adevărul» Întrupării[30]. În discuțiile din secolele IV și V se pare că și ereticii acceptau adevărul Întrupării, dar problema rămâne la «cum» s-a făcut unirea lui Dumnezeu cu omul și în mod concret a dumnezeirii cu umanitatea, adică a celor două firi în Hristos. Desigur, problema este în principiu filosofică și specializată, dar există o necesitate vitală: să se consolideze o credință într-o modalitate de mântuire, cu alte cuvinte într-un mod de viață. Deci toate grupările sunt interesate de ce anume va predomina: morala mântuirii, sau mântuirea ca participare a neființei la lucrările Ființei pentru a se depăși stricăciunea și caracterul creat al făpturilor? Cu asemenea premise, care variază în funcție de grupare, se face discuția despre «cum» s-a făcut unirea celor două firi și ce conținut exact au avut aceste două firi. Sfântul Vasile cel Mare, trăind în ultimele decenii ale secolului al IV-lea, primind deja gustul unei Hristologii eretice de la Apolinarie, pe care desigur l-a condamnat Sinodul al II-lea Ecumenic din 381, adresează un apel părintesc și îngrijorat către toți să înceteze discuțiile. Intuiția sa profetică și harismatică a înțeles, negreșit, spre ce tulburări și catastrofe ar conduce aceste tensiuni. Îi îndeamnă pe toți să se închine Cuvântului

[30] *I Ioan* 4,2-3: «Orice duh care mărturisește că Iisus Hristos a venit în trup, este de la Dumnezeu, și orice duh, care nu mărturisește pe Iisus Hristos, nu este de la Dumnezeu...»

întrupat precum magii şi să înceteze cercetarea faptului «cum S-a întrupat Dumnezeu»[31]. Cu alte cuvinte, în faţa tulburatei familii teologice, el promovează necesitatea teologiei harismatice. Nu a fost ascultat, pentru că destinul lui Nestorie este să nu asculte.

Pe lângă altele, a existat şi durerea de cap dată de înţelesul termenilor *fire* (φύσις) şi *ipostas* (ὑπόστασις), *fiinţă* (οὐσία) şi *persoană* (πρόσωπον). După cum am văzut mai înainte, cu toate că după elucidările dogmei treimice şi după contribuţia fecundă a Capadocienilor, aceşti termeni au fost «standardizaţi», astfel încât să însemne lucruri concrete, prin discuţii polemice erezia crea fie nelămuriri, fie întrebuinţări abuzive. Şi în această perioadă a existat pericolul să se spună *firi* şi să se înţeleagă *persoane* sau *ipostasuri*, şi, desigur, intenţionat sau fără voie. Prin urmare, trebuia ca împreună cu precizarea tuturor ascunzişurilor soteriologiei şi ale Hristologiei, să se facă şi clarificări terminologice. Desigur că în final, precum şi altădată, tendinţa dominantă a fost aceasta: s-au impus din nou noţiunile care au fost elucidate prin formularea dogmei hristologice.

4. Modul unirii celor două firi în Persoana lui Hristos

În avanscena ereziilor hristologice intră cu multe pretenţii Apolinarie din Laodiceea. Şi în timp ce a fost condamnat de Sinodul II Ecumenic, învăţătura lui a prezentat consecinţe în toate ereziile hristologice ulterioare. Învăţătura eretică a lui Apolinarie l-a avut premergător pe Arie, care nu a considerat Cuvântul doar ca făptură, ci în acelaşi timp a afirmat că Logosul a luat un trup neînsufleţit[32]. Înaintea lui Apoliarie, Arie pune problema asumării şi a integrităţii firii umane. În principiu, aici nu există ezitarea gnosticilor docheţi în ceea ce priveşte realitatea Întrupării şi, prin urmare, nu este contestată posibilitatea apropierii lumii inteligibile şi sensibile. Axioma

[31] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfânta Naştere a lui Hristos*, PG 31, 1437C.
[32] Socrate, *Istoria bisericească*, 2, 46, PG 67, 364B.

filosofiei dualiste «Dumnezeu n-are amestec cu omul»[33] nu pare să-i preocupe pe cei interesați de problema unirii celor două firi ale lui Hristos. Logosul «are amestec cu omul», dar problema se mută la modul amestecului şi la felul firii umane. Astfel Apolinarie, urmându-l pe Arie în ceea ce priveşte erezia hristologică, admite că trupul pe care L-a luat Cuvântul a fost lipsit de minte (νοῦς). În consecință, urmând împărțirea tripartită a sufletului după Platon în parte rațională, parte irascibilă şi parte poftitoare, sau în suflet rațional şi irațional, Apolinarie susține că Logosul a luat trup fără suflet rațional (λογικὴ ψυχή), cu alte cuvinte, a luat un trup fără minte (νοῦς). Este vorba deci despre tema asumării şi integrității sau a desăvârşitei firi omeneşti a lui Hristos.

Ce rațiuni concrete l-au îndemnat pe Apolinarie spre teoria de mai sus? Negreşit, după cum a fost subliniat, a fost vorba despre cunoscutele premise filosofice. Totuşi, rațiunile concrete care l-au condus pe Apolinarie spre formularea unei asemenea învățături nu sunt îndeajuns de lămurite. Dacă Apolinarie nu a făcut distincție între termenul *fire* ca ceva comun, şi termenul *persoană* ca ceva particular sau ca purtător al firii, atunci el admite că cele două firi sunt în acelaşi timp şi două persoane, drept care Hristos n-ar fi putut avea două persoane. Mutilând însă integritatea firii umane (în învățătura sa, se înțelege), de vreme ce-i elimina mintea, separa persoana de trupul irațional, care a fost după Apolinarie firea umană a lui Hristos. El spunea deci că două lucruri desăvârşite nu pot deveni una[34], prin urmare trebuia jertfită desăvârşirea firii umane. Altă explicație care interpretează teoria lui Apolinarie este frica lui ca nu cumva firea omenească a lui Hristos să fie considerată păcătoasă pentru că mintea este cea care produce mişcarea liberului arbitru în om şi prin urmare păcatul însuşi, de fiecare dată când porunca este greşită. Totuşi, este posibil ca această explicație să nu fie corectă, ci relativă şi apropiată. Apolinarie a avut intenția să interpreteze evenimentul mântuirii omului prin reprezentări

[33] Platon, *Banchetul*, 202e-203a.

[34] A. Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 241.

înalte, mistice şi pur «spirituale». Cuvântul asumă trup irațional din moment ce este izvorul rațiunii şi al minții şi, prin urmare, nu este nevoie de ceva foarte jos în raport cu superioritatea Sa. În acest fel, acest trup irațional constituie doar o punte care leagă omul şi lumea de piscul (dumnezeirii) Cuvântului. Firea umană se pierde în lăuntrul sânurilor Cuvântului. În mod corect, Apolinarie este considerat premergător al monofizitismului. Omul este chemat să se unească mistic şi spiritual cu Logosul, iar nu cu Dumnezeul-Om ca Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit. Şi în mod firesc, după cum se va vădi şi în monofizitism, această relație mistică nu este menționată deloc ca rod al comunicării nemijlocite dintre necreat şi creat, care are ca rezultat îndumnezeirea firii umane întregi. Această fire este aproape inexistentă. În final fiecare om stabileşte cu Dumnezeu o relație mistică şi morală, nu după transformarea firii create integrale prin intermediul lucrărilor dumnezeieşti.

Capadocienii nu sunt de acord cu opiniile lui Apolinarie pentru că premisele lor sunt în mod clar altele. Relația nemijlocită dintre Dumnezeu şi lume, constituind o «legitate universală» în conformitate cu firea, oferă creației posibilitatea de a se învrednici să fie transfigurată şi în final să se împărtăşească de slava dumnezeiască. Prin urmare, această relație are o întâietate ontologică şi constituie ideea de bază a operei de mântuire, pe care teologia ortodoxă o consideră ca vindecare a creației «legate». Prin urmare, asumarea firii omeneşti desăvârşite (integrale) înseamnă vindecare desăvârşită a trupului şi a sufletului[35]. Sfântul Grigorie Teologul îl combate pe Apolinarie prin argumente pur soteriologice şi în același timp cosmologice. Într-un mod tranşant şi categoric spune că opinia lui Apolinarie desființează premisa mântuirii însăşi ca vindecare a omului. Dacă Cuvântul nu a asumat suflet

[35] Dimpotrivă, erezia lui Apolinarie nu dădea nici o posibilitate teologiei de a interpreta mântuirea omului ca vindecare a trupului şi a sufletului. Vezi Teodoret al Cirului, *Istoria Bisericească*, 5,3, PG 82, 1200B: «După cuvântul aceluia (Apolinarie) Dumnezeu Cuvântul nici nu şi-a asumat firea omenească, nici de vindecare nu a învrednicit-o, nici cinste nu i-a transmis».

rațional şi prin urmare nu l-a asumat pe om, în esență nu este posibilă mântuirea lui[36]. Însă Cuvântul care S-a întrupat nu este doar întrupat, ci şi însufleţit (εμψυχομένος)[37]. În spațiul grecesc nu este suficient să se afirme că Logosul a luat trup, în timp ce această afirmație este suficientă pentru spațiul iudaic; aceasta pentru că în acest spațiu trup înseamnă întregul om. Prin urmare, în limba greacă şi în mentalitatea greacă trebuia ca cineva să spună că Logosul S-a întrupat şi S-a înomenit. Doar în acest fel se respinge pericolul apolinarismului, care în teorie şi în practică a fost cu adevărat un factor vătămător al mentalităților sănătoase ale teologiei ortodoxe[38]. Deci diferența nu este o problemă a cuvintelor şi a termenilor, ci a experienței şi a vieții în lăuntrul comunității bisericeşti. Desigur au existat încurcături şi între termenii teologici, dar aceasta este o problemă pur tehnică şi, negreşit, se încadrează în întregul cadru al vieții ecclesiastice şi al conflictelor cauzate de experiențele diferite.

În apolinarism nu se discută modul unirii celor două firi. Apolinarie admite o unire firească şi reală. Insistă însă asupra problemei integrității şi desăvârşirii firii umane, mutilând-o şi făcând imposibilă mântuirea vindecătoare. Mai târziu se va ivi o altă nouă problemă paralelă, care este modul unirii celor două firi. O parte a Şcolii din Antiohia, poate radical diferențiată de cea din Alexandria, a insistat mai mult decât ar fi fost necesar asupra laturii morale a mântuirii, cu o importanță specială acordată întâietății acestui factor. Filosofia morală, într-un mod sau altul, pătrunde în erminia evenimentului întrupării, adică a modului unirii celor două firi în Hristos. În această parte sunt încadrate aşa numitele trei capitole ale lui Theodor din Mopsuestia, Teodoret al Cirului şi Ivas al Edessei, mari teologi ai Şcolii Antiohiene. Însă dacă

---

[36] Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola 101*, PG 37, 181C-184A: «Ceea ce nu a fost asumat nu a fost vindecat; iar ceea ce se uneşte cu Dumnezeu se şi mântuieşte».

[37] Socrate, *Istoria Bisericească*, 3,7, PG 67, 392A

[38] Vezi Teodoret al Cirului, *Istoria Bisericească*, 5,9, PG 82, 1216C: «Iar învățătura despre întruparea Domnului o păstrăm nestricată: nici fără suflet, nici fără rațiune, sau nedesăvârşit, iconomia trupului moştenind»;

aceşti trei teologi au negat taina Întrupării, cercetarea asupra temei este împărţită în două. Totuşi, şi în spaţiul acelor opoziţii dure şi, în acelaşi timp, personale şi lumeşti, cei trei teologi au dat cel puţin motive pentru neînţelegerile care accentuau la extrem diferenţierea dintre Şcoala din Antiohia şi cea din Alexandria.

Totuşi, este mai mult ca sigur faptul că Nestorie promovează consecinţele extreme ale acestei laturi şi ajunge la o învăţătură concretă despre cele două firi ale lui Hristos şi despre modul unirii acestora[39]. Nestorie nu poate accepta unirea reală şi esenţială a celor două firi ale lui Hristos; el insistă asupra tăioasei lor distincţii. Nu neagă desăvârşirea şi integritatea firii umane, care are trup şi suflet raţional, dar o confruntă cu firea dumnezeiască astfel încât aceste două firi sau cele două ipostasuri sau cei doi fii (omul Iisus şi Logosul) să fie lucruri total distincte şi unite prin juxtapunere sau printr-o legătură morală şi volitivă. Această juxtapunere şi legătură morală au o analogie cu relaţia dintre conducător şi vehicul, astfel încât să existe o unire, însă una pur exterioară. În final, cei doi fii care se unesc după Nestorie, precum conducătorul cu vehiculul, sunt consideraţi drept un ipostas unitar, din moment ce concordă voliţional între ei. Nestorie introduce o dualitate pe care în final nu reuşeşte să o depăşească. Omul Iisus şi Cuvântul, două ipostasuri diferite, cu toate că se unesc după o relaţie morală şi voliţională, constituie două lucruri separate şi distincte. Această împărţire a fost considerată eretică şi blasfemie[40]. După Nestorie, Dumnezeu Cuvântul doar a trecut prin Maica Domnului ca să-l facă pe omul Iisus locuinţă, vehicul sau templu, purtător sau veşmânt. De aceea, Iisus nu a fost Dumnezeu, ci doar teofor (purtător de Dumnezeu). Simpla juxtapunere sau relaţia morală a celor două firi sau a celor două ipostasuri sau fii, a lui Iisus şi a

[39] Şi despre tragedia lui Nestorie se vorbeşte, că şi acesta în vârtejul conflictelor ar fi fost interpretată greşit, dar acest lucru constituie o altă istorie.

[40] Evagrie Scolasticul, *Istoria bisericească*, 1,2 PG 86, 2424A: «Pentru că Nestorie - limba defăimătoare de Dumnezeu, al doilea sinedriu al lui Caiafa, lucrarea blasfemiei, în care din nou Hristos este tăgăduit de comun acord şi vândut prin trădare -, cele două firi le desparte şi le dezbină...».

Logosului, se aseamănă cu două scânduri succesive. Totuşi, răspunzând atacurilor violente, accepta nu doar relaţia morală, dar şi unitatea într-o închinare lui Iisus Hristos. În final, din cauza unei singure cinstiri faţă de cei doi fii, stabileşte o singură închinare. Dar firile rămâneau deosebite[41].

Această erezie hristologică a avut consecinţe serioase asupra modului considerării persoanei Născătoarei de Dumnezeu în spaţiul Bisericii, lucru ce însemna că s-a schimbat sau trebuia să se schimbe poziţia credincioşilor în ceea ce priveşte acordarea cinstirii Maicii lui Hristos. Deci Nestorie, în acord cu premisele de mai sus, ajunge la concluzia firească şi de la sine înţeleasă că Preasfânta a născut un om comun, înaintat să ajungă locuinţa sau vehiculul dumnezeirii. În acest om a venit şi S-a sălăşluit Logosul. Este vorba aşadar în mod fundamental despre locuirea dumnezeirii în umanitate şi nu despre unirea acestor două realităţi. A existat opinia că, după Nestorie, mai întâi s-a născut omul comun din Maria şi apoi S-a sălăşluit Logosul[42]. Se pare totuşi că Nestorie accepta această juxtapunere a celor două firi deja din pântecele Mariei. Dar în final a avut obiecţii ireconciliante în ceea ce Îl priveşte pe Hristos dacă este Dumnezeu-Om (Theantropos).

---

[41] E. Schwartz, *Acta Conciliorum oecumenicorum*, vol. I, Pars altera, Beroline et Lipsae, 1927, p. 49: «Pentru Cel ce poartă, pe Cel purtat [eu] Îl cinsesc; pentru Cel ascuns mă închin Celui ce S-a arătat. Nedespărţit de Dumnezeul Care S-a arătat. De aceea nu despart cinstea de Cel care nu Se desparte. Despart firile, însă [eu] unesc închinarea. Nu [este] Dumnezeu prin Sine [= absolut] ceea ce a fost zidit în pântec, nici ceea ce a fost zidit de la Duhul, nici ceea ce a fost îngropat în mormânt. Căci am fi în mod clar închinători omului şi morţii. Însă pentru că în Cel asumat [este] Dumnezeu, din Cel ce asumă Cel asumat, în Cel ce asumă unit, este numit împreună Dumnezeu».

[42] Socrate, *Istoria bisericească*, 7,32 PG 67, 809AB: «Nestorie are o părere diferită de a celor mulţi, socotind pe Hristos om simplu, şi la fel ca Pavel din Samosata şi ca Photeinos această învăţătură [greşită] aducând-o în Biserică... Din câte mi se pare, Nestorie caută să se asemene fie lui Pavel din Samosata, fie lui Photeinos, socotind pe Domnul întru totul om simplu. Şi doar prin [acest cuvânt], precum sperietorile, s-a făcut pe sine înfricoşător. Iar din acest lucru [se vede că] a suferit de o mare lipsă de învăţătură». Evagrie Scolasticul, *Istoria bisericească*, 2, 18 PG 86, 2569CD: «Căci nu s-a născut mai întâi din Sfânta Fecioară un om comun, [după care] mai târziu a coborât peste el Cuvântul, ci, din acelaşi pântece, unit, se spune că Se supune prin sălăşluire naşterii trupeşti».

De aceea îi îndemna pe teologi şi pe toţi creştinii să nu o numească pe Maria, pe maica lui Hristos, Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος)[43]. Această negare, după cum, de altfel, era şi firesc, a provocat simpatia comunităţii şi tulburarea a început imediat în Constantinopol, la tronul lui Nestorie. Teologii şi creştinii au înţeles că era ceva nelalocul lui în obsesia lui Nestorie de a o numi pe Născătoarea de Dumnezeu Născătoare de Hristos (Χρηστοτόκος), pentru că ereziarhul dădea acestui cuvânt înţelesul cuvântului născătoare de om (ανθρωποτόκος). Cu alte cuvinte, Nestorie a falsificat şi a transformat sensul cuvântului Născătoare de Dumnezeu pentru că acest cuvânt exprimă dogma ortodoxă: Hristos este Cuvântul întrupat şi, prin urmare, Maria L-a născut pe Hristos, Dumnezeul Om şi în mod corect este numită Născătoare de Dumnezeu şi Născătoare de Hristos (Χρηστοτόκος). Falsificarea ce a atacat dogma hristologică şi a denaturat experienţa vieţii bisericeşti, a provocat, după mărturia istoricilor, tulburări sângeroase[44]. Se pare că tulburarea ajunsese la un punct incredibil, pentru că în final Nestorie, cel puţin aparent, şi-a retras această teorie despre numele Maicii Domnului[45].

---

[43] Evagrie Scolasticul, *Istoria bisericească*, 1, 2 PG 86, 2425A: «Născătoare de Dumnezeu să nu numească nimeni pe Maria! Căci Maria a fost om, iar omul este imposibil să nască pe Dumnezeu». Vezi Socrate *Istoria bisericească*, 7, 32 PG 67, 812AB: «Uneşte omenescul cu dumnezeiescul şi nu mai sunt doi, ci una...». Este vorba despre unica persoană a Dumnezeului-Om. Această învăţătură constituie baza pentru o corectă considerare a lucrării şi atributului Maicii Domnului de Născătoare de Dumnezeu (Theotokos).

[44] Evagrie Scolasticul, *Istoria bisericească*, 1, 2 PG 86, 2424AB: «Şi falsificând dogma prin expresia Născătoare de Hristos, s-a împotrivit şi a reformulat [adevărata învăţătură], implicând Biserica în mii de războaie şi inundând-o pe aceasta cu lupte sângeroase între fraţi».

[45] Socrate *Istoria bisericească*, 7, 34 PG 67, 816A: «Numiţi, zice [el], pe Maria şi Născătoare de Dumnezeu, numai să ia sfârşit tulburările». Totuşi, Nestorie, înainte de aceste tulburări mai provocase şi altele prin prigoanele pe care le-a dezlănţuit împotriva arienilor şi macedonienilor, în Constantinopol, după întronarea sa. Se spune că ar fi dat foc bisericilor arienilor, a chinuit bărbaţi şi femei şi, în general, a căutat să stingă definitiv erezia ariană. Probabil că aceste tulburări anterioare l-au obosit pe Nestorie, astfel încât să-l oblige în această nouă fază a tulburărilor să pară împăciuitor. Dar nu a scăpat de exil. Vezi şi Socrate *Istoria bisericească*, 7, 29 PG 67, 804C.

Apolinarismul şi nestorianismul provoacă teologia ortodoxă şi în general întregul gândirii teologice şi al poziţiilor bisericeşti. Opoziţia tronului din Alexandria este clară şi puternică. Sfântul Chiril al Alexandriei îl combate imediat teologic şi anatematizează nestorianismul. În această tensiune şi tăioasă distincţie şi împărţire a celor două firi ale lui Hristos pe care a introdus-o Nestorie, apare şi altă temă pe care o introduce arhimandritul Eutihie. Rolul firii umane pe care a asumat-o Cuvântul şi locul ei după unirea ei cu firea dumnezeiască devine obiect de cercetare. După ortodocşi, rolul firii omeneşti este clar; firea omenească desăvârşită şi integrală constituie plămada transformată pentru vindecarea întregii umanităţi. Pentru a se realiza acest lucru, se presupune unirea reală şi fiinţială a firii umane cu cea dumnezeiască. Eutihie contestă aceste teze care constituie şi argumente împotriva nestorianismului, introducând aşa numitul monofizitism. Desigur, acesta se mişcă în domeniul contradicţiilor, şi după toate probabilităţile nu vrea să accepte nici opiniile lui Nestorie, nici tezele teologiei ortodoxe. După Eutihie, unirea celor două firi este un lucru real şi desigur se realizează într-un asemenea mod încât să se depăşească împletirea firilor şi unirea fiinţială. Firea omenească încetează să mai existe, ea este absorbită de cea dumnezeiască şi dispare. Înainte de unire au existat două firi, însă după unire există o singură fire, a lui Dumnezeu Cuvântul[46].

Şi Eutihie neagă în mod fundamental cosmologia ortodoxă şi, în consecinţă, Hristologia. În principiu, s-ar crede că premisele lui nu seamănă cu premisele grupului din Antiohia, adică ale moralei filosofice. Totuşi este ceva similar. Şi după premisele monofizitismului, comunicarea dintre Dumnezeu şi om nu se realizează în relaţia naturală şi istorică prin intermediul lucrării dumnezeieşti nemijlocite, ci într-o sferă a vieţii mistice, unde domină în mod apăsător factorul dumnezeiesc, care este apropiat prin această viaţă mistică. «Confuzia» şi «schimbarea» firii omeneşti şi, în final, absorbirea ei de

[46] Evagrie Scolasticul, *Istoria bisericească*, 1,9 PG 86, 2445A: «Căci zice (Eutihie): Mărturisesc că din două firi S-a născut Domnul nostru înaintea unirii; însă după unire eu mărturisesc [că este] o singură fire».

către cea dumnezeiască arată o tendinţă clară de îndepărtare faţă de creaţie şi istorie. Schimbarea se face într-un spaţiu «mistic» şi «imaterial». În câteva cuvinte, Întruparea sfârşeşte prin a fi dochetă, desigur fără ca Eutihie să fie mişcat de premisele acestei erezii gnostice. Din moment ce făptura umană nu rămâne neschimbată şi accesibilă, nu se vede nici o comunicare între Dumnezeu şi creaţie într-un astfel de mod încât să se facă o comunicare dublă şi creaţia să rămână intactă în faţa lui Dumnezeu şi să participe la o relaţie după har. Absorbirea firii omeneşti de către cea dumnezeiască înseamnă pierderea alterităţii pe care o are creaţia faţă de Dumnezeu, o alteritate care-i permite să participe la viaţa dumnezeiască şi să fructifice darurile acesteia. De altfel, se vede doar partea spirituală a firii care în mod sigur nu corespunde realităţii fireşti, de vreme ce sparge unitatea şi integritatea făpturilor create.

5. Dogma de la Calcedon

Cele trei serioase erezii de mai sus, a lui Apolinarie, a lui Nestorie şi a lui Eutihie agită Imperiul Roman de Răsărit şi, în acelaşi timp, problematizează extrem de mult şi Biserica Romei. Discuţiile sunt lupte neîndurătoare, tăioase şi dure. În principiu, două sinoade ecumenice, al III-lea de la Efes din 431 şi al IV-lea de la Calcedon din 451, au abordat ereziile de mai sus, i-au condamnat pe ereziarhi şi au elucidat dogmele teologiei ortodoxe. Totuşi, între cele două sinoade sunt inserate Sinodul local de la Constantinopol din 448 şi Sinodul tâlhăresc din Efes din 449 (concilium latrocinium)[47]. Un rol important a jucat Sfântul Chiril al Alexandriei, care a respins ime-

[47] Este vorba despre un sinod convocat de fapt de către împăratul Teodosie II pentru a-l declara nevinovat pe Eutihie, care între timp fusese condamnat de către Sinodul local din Constantinopol din 448, unde conducător a fost patriarhul Constantinopolului Flavian, după violenta acuzaţie a lui Eusebiu Dorileos împotriva lui Eutihie. Pe lângă altele împăratul a fost supărat pe patriarh, deoarece a refuzat s-o hirotonească diaconiţă pe principesa Pulheria, cu toate că aceasta susţinea că doreşte să îmbrăţişeze viaţa monahală, (feciorie în sihăstrie). Sinodul tâlhăresc a fost convocat sub conducerea lui Dioscor din Alexandria, unde l-au condamnat pe Flavian.

diat ereziile lui Nestorie. I-a scris acestuia trei epistole, iar în a treia a anexat şi cele douăsprezece celebre anatematisme ale sale împotriva tezelor nestoriene. Nestorie la rândul său neagă acuzele şi răspunde cu douăsprezece anatematisme ale lui, respingând tezele Sfântul Chiril. După această tulburare, din iniţiativa împăratului Teodosie al II-lea este convocat Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes din 431 sub conducerea Sfântul Chiril al Alexandriei. Sinodul l-a condamnat pe Nestorie şi învăţătura sa. Totuşi, 43 de episcopi din Răsărit sub conducerea lui Ioan al Antiohiei au sosit în Efes după aproximativ o lună şi au convocat un sinod special, nestorian; au condamnat cele douăsprezece anatematisme ale Sfântul Chiril, susţinând că ele cuprind opiniile eretice ale lui Arie, Apolinarie şi Eunomie. Această situaţie explozivă s-a îndreptat în final, din moment ce în 433 a fost redactată de către Teodoret al Cirului celebra expunere a credinţei, a «împăcărilor», în care au fost acceptaţi Sfântul Chiril al Alexandriei şi Ioan al Antiohiei. Desigur primul, în scrisoarea sa conciliatoare de răspuns («Se veselesc cerurile şi îmbrăţişează pământul») către Ioan al Antiohiei, o inserează ca mărturisire de credinţă. După Ioanis Karmiris, această expunere este atât de magistral formulată în ceea ce priveşte dogma ortodoxă a întrupării Cuvântului, încât a fost fundamentală şi pentru Tomo-ul[48] papei Leon I către Flavian al Constantinopolului şi pentru Sinodul al IV-lea Ecumenic[49].

Cu Sinodul al IV-lea Ecumenic se încheie totuşi o etapă fundamentală şi dureroasă a disputelor şi frământărilor teologice. Celebra definiţie dogmatică (δογματικὸς ὁρος) a Sinodului de mai sus pecetluieşte cu putere proclamaţia credin-

[48] Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. I, p. 138-155.

[49] Papa Leon I, contribuind la combaterea monofizitismului lui Eutihie, a scris în iunie 449 celebra epistolă dogmatică ce a fost numită *Tomos*. Aceasta a fost redactată de către teologul latin Prospero pe baza anumitor izvoare, după toate probabilităţile pe baza expunerii de credinţă a *împăcărilor*, a actelor sinodale ale Sinodului local din 448 din Constantinopol condus de Flavian şi a operelor Părinţilor latini, negreşit însă şi prin excelenţă pe baza învăţăturii Sfântului Chiril al Alexandriei. *Tomos*-ul era adresat patriarhului Flavian.

ţei ortodoxe pe de o parte, şi condamnă în mod categoric ereziile lui Apolinarie, ale lui Nestorie şi ale lui Eutihie pe de alta. Sobrul şi extrem de cuprinzătorul text al definiţiei dogmatice oglindeşte în mod sigur în conţinut toate izvoarele ortodoxe, actele sinoadelor precedente, Tomosul papei Leon I, expunerea de credinţă «a împăcărilor» din 433, dar baza acestui text sinodal este teologia Sfântul Chiril al Alexandriei. În mod obişnuit, izvoarele care se află în acord cu teologia unei dominante personalităţi istorice, doar urmează această teologie şi nu joacă un rol hotărâtor şi primordial. Totuşi, încă o dată, Sinodul al IV-lea Ecumenic a pecetluit termenii teologici: *fire, fiinţă, ipostas, persoană*[50] şi în acelaşi timp continuitatea neîntreruptă a teologiei ortodoxe care are drept bază dimensiunea harismatică şi istoricitatea Tradiţiei de la istoria poporului făgăduinţei şi până la Sfinţii Părinţi ai Bisericii lui Hristos.

Prima impresie după cuprinzătoarea definiţie dogmatică («urmând, aşadar, Sfinţilor Părinţi, noi învăţăm într-un glas că mărturisim pe Unul şi Acelaşi Fiu...»[51]) a Sinodului al IV-lea Ecumenic este o subliniere a unităţii şi identităţii Persoanei lui Hristos. Într-un text mic de o jumătate de pagină se repetă de trei ori «Unul şi Acelaşi» şi de cinci ori pronumele «Acelaşi». În acest caz este foarte clară poziţia antinestoriană şi, în acelaşi timp, antimonofizită. Pentru că accentuarea unei persoane sau a unui ipostas al lui Hristos, care în definiţia dogmatică a Sinodului IV Ecumenic se face în mod absolut, nu combate doar nestorianismul –un asemenea lucru ar fi o greşeală groaznică dacă ar fi înţeleasă de cineva în acest fel -, ci deopotrivă şi poate mai puternic monofizitismul. Este de la sine înţeles faptul că monofizitismul, prin accentuarea unei singure firi, vrea să salveze unitatea şi identitatea Persoanei lui Hristos şi

---

[50] Vezi A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, în vol. *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. I, Wurzburg, 1959, p. 202 ş.u. Vezi şi A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Gottingen, 1965, p. 219 ş.u.

[51] Vezi Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. I, p. 175.

să-şi justifice astfel lupta sa contra lui Nestorie. Prin urmare, promovând o învăţătură corectă în principiu şi ducând o luptă necesară, se prezintă, după cum de altfel o arată şi evoluţia evenimentelor istorice, interesant şi demn de crezare în ochii multora. Sinodul, prin sublinierea unităţii şi identităţii Persoanei lui Hristos, dezarmează ambii duşmani: pe nestorieni, care predică dualitatea firilor şi a fiilor, şi pe monofiziţi, care caută în felul lor unitatea Persoanei lui Hristos, adică pe unul Hristos şi Domnul.

Fraza «pe Acelaşi cu suflet raţional şi trup» respinge apolinarismul. Firea omenească a lui Hristos este constituită din trup şi suflet raţional. De altfel, fraza «în două firi, în mod neconfundat, neschimbat, neîmpărţit, nedespărţit» combate monofizitismul şi nestorianismul. Primele două adverbe negative «în mod neconfundat, neschimbat» sunt îndreptate în mod evident împotriva monofizitismului şi celelalte două adverbe asemănătoare «neîmpărţit şi nedespărţit» sunt îndreptate împotriva nestorianismului. Expresia «în două firi» se află în acord desăvârşit cu teologia Sfântul Chiril al Alexandriei şi nu vine deloc în opoziţie cu celebra lui expresie «O singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul»[52]. Altfel spus, Sfântul

---

52 În timpul cercetării lui Eutihie sinodul s-a menţinut ferm asupra necesităţii existenţei firii omeneşti fără confuzie şi schimbare. S-a accentuat în acord cu teologia Sfântului Chiril că o singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul poate fi subliniată şi certificată, dar ca fire *întrupată şi înomenită.* Este evidentă puternica insistenţă a Părinţilor de la Sinod asupra faptului că înomenirea face deja ca ipostasul Cuvântului să fie şi purtătorul firii omeneşti. În final, Cuvântul este *întrupat.* Trebuie să fie menţinută desăvârşirea fiecărei firi şi să existe în acelaşi timp unirea reală şi fiinţială a acestora în unicul ipostas al Cuvântului. Vezi Evagrie Scolasticul, *Istoria Bisericească,* 2, 18, PG 86, 2553B:«... zice Sfântul Vasile că dacă vorbeşti despre două firi neîmpărţite şi neamestecate înainte de unire, vorbeşti de amestecare şi confuzie; dacă însă vor adăuga fire întrupată şi că s-a înomenit, atunci vor înţelege asemănător Sfântului Chiril întruparea şi înomenirea; acestea să le zici lor». „O singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată" este expresia care a fost folosită, după cum este bine cunoscut de către Apolinarie în mărturisirea sa către Iovian. El numea această fire compusă. Totuşi, am considerat această expresie ca fiind athanasiană. În acest fel Sfântul Chiril foloseşte expresia pe premise ortodoxe; există un singur ipostas al Cuvântului întrupat. De aceea i s-a cerut lui Eutihie să accepte această formulare, dar cu conţinutul teologiei Sfântului Chiril.

Chiril al Alexandriei acceptă în mod clar că firea omenească, ca neipostaziată, există în ipostasul Cuvântului şi a devenit şi aceasta fire a Sa, precum este dumnezeirea[53]. În final această fire omenească nu este nici anipostatică, nici autoipostatică, ci enipostatică (ενυπόστατη). Prin expresia «întrupată», Sfântul Chiril declară şi desăvârşirea (integritatea) umanităţii într-un singur ipostas al Cuvântului[54].

În final, Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon, prin cunoscuta definiţie dogmatică, a condamnat toate principalele erezii hristologice de mai sus şi a elucidat modul unirii celor două firi ale lui Hristos. Şi aici, ca şi în teologia anterioară, elucidarea vizează în principiu termenii dogmatici. Şi în acest caz, ca şi în cazul dogmei Sfintei Treimi, ipostasul şi persoana înseamnă particularul, unul şi singurul. Firea sau fiinţa înseamnă comunul. O A sau B persoană poate fi purtătoarea unei firi. De pildă, toţi oamenii ca ipostasuri sau persoane sunt purtătoare ale firii sau fiinţei umane. În Sfânta Treime fiecare Persoană este purtătoarea unei indivizibile şi neîmpărţite dumnezeiri. În acest fel şi Hristos, ca ipostas al Cuvântului, este purtătorul dumnezeirii şi al umanităţii. Dumnezeirea şi umanitatea sunt firi, iar nu ipostasuri. Prin urmare, Unul singur este Hristos şi Cuvântul, însă doar în cazul Întrupării, unde Hristos ca un singur ipostas (Persoană) este purtătorul a două firi. De acum încolo lucrurile sunt pe deplin elucidate. Nu există fire sau fiinţă neipostaziată (apersonală). Totdeauna, orice fire aparţine unui ipostas. Şi orice ipostas este purtătorul unei firi. Totuşi, este posibil ca un ipostas să fie purtătorul a două firi, aşa cum se întâmplă în cazul întrupării Cuvântului. În acest fel putem vorbi

---

[53] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3, 11, PG 94, 1024AB.

[54] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Epistola 46*, PG 77, 244A: «Iar dacă spunând că una [este] firea Cuvântului am tăcut, neadăugând „întrupată", ci oarecum lăsând deoparte iconimia, trebuia, cred eu, ca cei care se prefac că nu înţeleg să întrebe: „Unde este desăvârşirea în omenitate?". Sau: „Cu ce a participat fiinţa noastră?". Dacă desăvârşirea părţii omeneşti şi arătarea fiinţei noastre se înţeleg prin faptul de a spune „întrupată", [ei] să înceteze să se sprijine pe sine într-un toiag de trestie!». *Împotriva lui Teodoret*, PG, 401A: «Firea Cuvântului, aşadar ipostasul, care este Însuşi Cuvântul».

despre ipostas compus, aşa după cum este în final ipostasul lui Hristos, de vreme ce este purtătorul a două firi desăvârşite, a dumnezeirii şi a umanităţii, şi în nici un caz nu putem vorbi despre o fire compusă[55].

Firea umană pe care a asumat-o Cuvântul nu este «ipostas cu proprie existenţă» (ιδιοσύστατη), existând prin sine. Ea are ca ipostas de la începutul asumării ei, din pântecele Maicii Domnului, ipostasul Cuvântului. De aceea, încă de la Leonţiu al Bizanţului, în mod sistematic, firea omenească este numită enipotaziată. Cuvântul, purtătorul dumnezeirii, nu S-a unit cu un particular ipostas, «de sine existent», ci doar cu firea omenească desăvârşită pe care a luat-o din Preasfânta, dându-i acestei (neipostaziate) firi drept ipostas propriul Său ipostas. Prin urmare, firea omenească este enipostaziată. Probabil că din acest motiv anumiţi adversari ai lui Nestorie au considerat de la sine înţeles faptul că locuirea Cuvântului în omul Iisus s-a făcut - sau aceasta este în final consecinţa opiniei eretice - după naşterea Sa din Preasfânta, de vreme ce şi Nestorie vorbeşte despre două ipostasuri sau de doi fii. Însă punctul de vedere ortodox, care vorbeşte despre unirea reală şi fiinţială a celor două firi desăvârşite, nu acceptă un ipostas particular al firii umane şi consideră că firea omenească este enipostaziată[56]. În acest fel,

---

[55] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3, 3 şi 3,7, PG 94, 989AB şi 1009A. «Dar noi nu dogmatizăm o singură fire compusă a lui Hristos... Căci dacă Hristos ar fi dintr-o singură fire compusă şi dacă este deofiinţă cu Tatăl, atunci va fi şi Tatăl compus şi deofiinţă cu trupul, lucru absurd şi plin de toată blasfemia»; «Aşadar, s-a întrupat, luând din ea pârga frământăturii noastre, trup însufleţit cu suflet raţional şi mintal, încât însuşi ipostasul Cuvântului, care era mai înainte simplu, a devenit compus». Textul din Migne are o serioasă greşeală dogmatică: «Noi dogmatizăm o singură fire compusă...».Urmez textul lui B. Kotter.

[56] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3, 9, PG 94, 1017B: «Trupul lui Dumnezeu Cuvântul nu există într-un ipostas propriu, nici nu s-a făcut un alt ipostas în afara iposasului lui Dumnezeu Cuvântul, ci în acela există, avându-şi mai degrabă ipostasul Cuvântului drept ipostas, şi nu are un ipostas care să existe prin sine însuşi». Vezi Leonţiu de Bizanţ, *Cuvântul întâi împotriva nestorienilor şi eutihienilor*, PG 86, 1277CD: «Să ştiţi că nu este acelaşi lucru ipostasul şi faptul de a fi ipostaziat, aşa cum altceva este fiinţa şi [altceva] faptul de a fiinţa; căci pe

cele două firi nu fac două persoane sau doi fii; Unul este Fiul Tatălui care este născut din veşnicie şi El singur devine, prin asumarea firii umane, fiul Maicii Domnului. Există un singur ipostas care este purtătorul celor două firi. Unirea acestor firi s-a făcut în mod real, fiinţial şi ipostatic. De aceea, această unire se numeşte ipostatică în opoziţie cu unirea a două ipostasuri după Nestorie, care s-a făcut printr-o relaţie de juxtapunere, morală şi voliţională. Nestorie, aşa cum am văzut, atribuie un alt sens lui Hristos cel Unul, diferit de cel al teologiei ortodoxe. Acelaşi, Hristos, după teologia ortodoxă, este totodată Dumnezeu întreg desăvârşit şi om întreg desăvârşit; şi dumnezeirea şi umanitatea se raportează la un singur ipostas al Cuvântului. Întregul, însă, nu este Dumnezeu, pentru că Hristos este Dumnezeu şi om; de asemenea, întregul nu este om pentru că Hristos este om şi Dumnezeu. Cu alte cuvinte, «întregul» (ὁλος) se raportează la ipostas, în vreme ce întreagă (ὁλον) se referă la fire. Prin urmare, nu avem altul şi altul (precum în cele trei ipostasuri ale Sfântul Treimi: altul şi altul şi altul), ci altul şi altul înseamnă cele două firi, a dumnezeirii şi a umanităţii, acest «întreg»[57]. Dimpotrivă, în opinia nestoriană există o despărţire a celor două firi, sau ipostasuri, sau fii, drept care avem altul şi altul, care sfârşesc într-o unitate juxtapusă, a unei relaţii morale şi voliţionale. Altul este Cuvântul şi altul este Iisus Hristos; între ei există doar această relaţie morală şi volitivă care asigură coincidenţa voinţelor şi a unităţii după juxtapunere. Dincolo de altele, nestorianismul, prin opinia de mai sus privind unirea

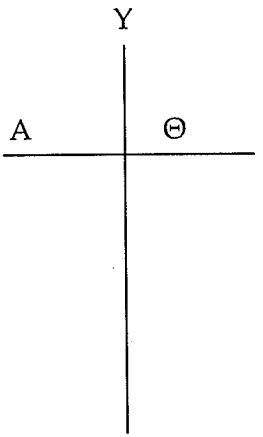
---

de o parte ipostasul indică pe cineva, iar pe de altă parte faptul de a fi ipostaziat [trimite la] fiinţă; şi ipostasul defineşte (determină) persoana prin caracteristicile personale; faptul de a fi ipostaziat arată faptul de a nu fi la întâmplare, [ci] ceea ce este considerat (văzut) că în altceva îşi are faptul de a exista şi nu în sine».

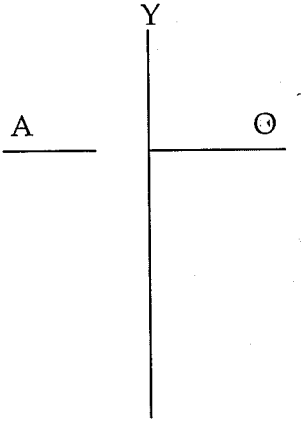
[57] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3, 7, PG 94, 1012BC: «Prin urmare, [Domnul nostru Iisus Hristos] întru totul este Dumnezeu desăvârşit, dar nu tot Dumnezeu (pentru că nu este numai Dumnezeu, ci şi om), şi întru totul este om desăvârşit , dar nu totul este om (căci nu este numai om, ci şi Dumnezeu). Căci expresia *totul* arată firea, iar *întru totul* ipostasul, după cum expresia *alta* arată firea, iar expresia *altul* arată ipostasul».

morală a celor două firi sau ipostasuri, constituie o puternică provocare față de soteriologia teologiei ortodoxe.

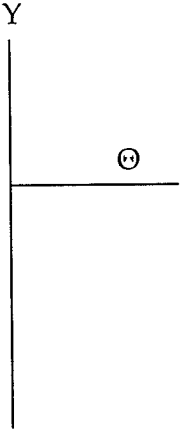
Putem observa în mod schematic în felul următor cele trei erezii hristologice şi dogma de la Calcedon în ceea ce priveşte modul unirii celor două firi în Hristos. Y înseamnă ipostasul Cuvântului, A umanitatea şi Θ dumnezeirea.



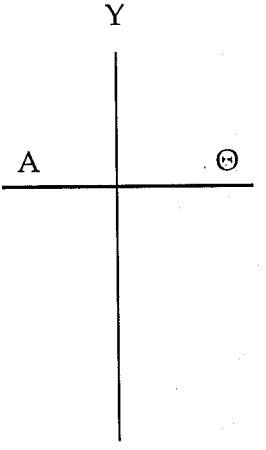
Apolinarie



Gruparea antiohienilor, Nestorie, (dualitate)



Eutihie
(monofizitismul)



Dogma de la Calcedon

Dogma de la Calcedon, explicând experiența Bisericii şi continuând aceeaşi învățătură a aceleiaşi, totdeauna, comunități

istorice şi unitare din Vechiul Testament şi în continuare, semnalează, aşa cum o fac de pildă relatările despre teofaniile Cuvântului neîntrupat, manifestarea şi relaţia nemijlocită a Dumnezeului Triadic cu istoria şi creaţia. Logosul nu vine în juxtapunere cu lumea într-un mod dochetist, nici într-unul nedesăvârşit sau moral, nici într-unul «misticist». Mântuirea este asumarea creaţiei şi chiar a istoriei însăşi. De aceea, de altfel, nu doar simbolurile sensibile au o acoperire esenţială, dar şi dramaticele evenimente istorice. Arătarea Cuvântului, fie prin teofanii, fie în întrupare, nu înseamnă ceva «moral» sau «misticist» sau «eteric», ci ceva concret şi istoric, transformat, totuşi fără să-şi piardă firea. Această manifestare înseamnă guvernarea lumii şi a istoriei după planul dumnezeieştii iconomii. Astfel după Întrupare, de vreme ce avem o etapă a istoriei omului care merge spre desăvârşire într-un mod hotărât, întreaga creaţie şi istorie au mai aproape prezenţa lui Dumnezeu sau mai bine, taina desăvârşirii în lăuntrul unui curs dramatic, negreşit se maturizează chiar mai mult. Totdeauna creaţia şi istoria «sunt susţinute» de către lucrările dumnezeieşti; dar după Întrupare, întreaga lume acceptă urmările acestei taine într-un fel sau altul. În acest fel, oriunde se găseşte binele, în orice colţ al lumii şi al istoriei, este ceea ce aparţine unuia şi singurului adevăr[58]. Cu alte cuvinte, asumarea umanităţii de către Dumnezeu Cuvântul este o lucrare care aparţine în mod organic mersului întregii creaţiei şi a istoriei, şi nu doar (cu toate că prin excelenţă şi exclusiv) trupului concret al Bisericii luptătoare a lui Hristos.

Dincolo de acestea, Întruparea Cuvântului, exact după cum este explicată dogma de la Calcedon, pe de o parte, constituie vindecarea umanităţii, în timp ce pe de alta, oferă o nouă şi puternică reamintire a faptului că ceva este creatul şi altceva necreatul. Unirea fiinţială a celor două firi în Hristos şi menţinerea alterităţii lor înseamnă că dumnezeirea oferă sfinţirea şi nestricăciunea firii omeneşti create. Diferenţierea

[58] Socrate, *Istoria Bisericească*, 3,16, PG 67, 421C: «Binele oriunde s-ar afla , al adevărului însuşi este».

rămâne totdeauna intactă, iar Dumnezeu Cuvântul este singurul stăpânitor, ca izvor al oricărei mişcări, al vieţii şi al desăvârşirii. Prin urmare, dogma de la Calcedon exclude în mod hotărât şi categoric orice fel de idololatrie, fie «grosieră», fie rafinată. Nu este posibil ca dogma să accepte închinarea în faţa realităţii create, ci doar închinarea lui Dumnezeu Cuvântul care se uneşte cu creaţia şi o face nestricăcioasă. Făptura creată şi stricăcioasă sau relaţia, sau puterea, sau orice altceva constituie idol, care nu poate forma obiectul închinării, latriei, al însuşirii prin proprile puteri[59]. Toate lucrurile create sunt valori relative, şi doar Dumnezeu Cuvântul şi orice devine după har nestricăcios constituie polul unic al atracţiei şi al desăvârşirii. Ereziile lui Arie (în ceea ce priveşte în principal dogma treimică şi dogma hristologică) a lui Apolinarie, a lui Nestorie, a lui Eutihie şi a variatelor concepţii gnostice, conduc spre impas sau spre negarea mântuirii. Nu mai există nici un folos pentru oameni de la întrupare şi, în mod paralel, nici o garanţie pentru înviere[60]. Iar acest lucru este de la sine înţeles după învăţătura ortodoxă, pentru că premisele ereziilor hristologice nu asigură vindecarea (vătămatei) firi omeneşti create, în timp ce dogma de la Calcedon este singura garanţie.

6. Nestorianism şi pelagianism

Al treilea Sinod Ecumenic nu a condamnat doar nestorianismul, ci şi pelagianismul, ca fiind o erezie periculoasă provenită din Apus şi care se preocupa de factorul antropologic. La acest punct, încă de la început este important să se reamintească două lucruri: 1. Între cei 43 de episcopi de sub Ioan al

---

[59] Teodoret al Cirului, *Compendiul născocirilor eretice* 53 PG 83, 457AB : «Din care pricină şi Unul-Născut S-a întrupat ca să îndepărteze pe oameni de înşelăciune, şi [aceştia] să înveţe deosebirea dintre Dumnezeu şi lumea creată. Trăgând la Sine închinarea lumii create, a poruncit să nu ne închinăm firii create...».

[60] Teodoret al Cirului, *Compendiul născocirilor eretice* 4,13 PG 83, 437AB: «...iar ca să oprim exagerarea lipsei de minte, acel lucru îl vom urmări ca şi cum nimic folositor nu ni s-ar fi întâmplat prin întrupare şi că nu am avea nici o garanţie a învierii noastre».

Antiohiei care au făcut conciliabilul împotriva Sinodului III Ecumenic, au fost şi anumiţi adepţi ai lui Pelagiu şi Celestin - un conducător al pelagienilor; 2. Pelagianismul este o problemă pur antropologică născută în Apus, având ca model în principiu spiritul juridic al Bisericilor Africii şi Romei. Totuşi, Pelagiu a trăit şi în Răsărit şi a cunoscut şi învăţătura lui Theodor al Mopsuestiei (există şi părerea că îmbrăţişase viaţa monahală în Răsărit). Prin urmare antropologia lui Pelagiu şi premisele antropocentrice ale ereziei nestoriene s-au amestecat cu uşurinţă şi succes. Mai târziu, la Sinodul III Ecumenic, nestorianismul şi pelagianismul au fost condamnate împreună.

Pelagiu a fost monah breton şi a primit o sănătoasă educaţie elenistică. Chiar vorbea limba greacă. S-a instalat la Roma în anul 400. Pe lângă aceasta, toţi stimau luminoasa sa personalitate morală[61]. Tema care l-a preocupat pe Pelagiu a fost păcatul strămoşesc şi transmiterea lui. După părerea lui, în primul rând, acest păcat nu a provocat nici o schimbare în firea omenească şi în liberul arbitru; în afară de aceasta, constituie doar un exemplu rău al protopărinţilor şi, prin urmare, nu există nici o moştenire a stricăciunii şi a vinovăţiei[62]. Botezul este o încredinţare a îndreptării greşelilor personale ale fiecăruia; în această îndreptare (διόρθωση) rolul primordial este jucat de voinţă şi, prin intermediul acesteia, de imitarea modelului moral care este Hristos.

Prin urmare botezul pruncilor nu are nici un sens. Acestea sunt principalele teze ale lui Pelagiu, îmbrăţişate în acea epocă de mulţi dintre adepţii săi. Dintre aceştia s-a individualizat Celestin, care a formulat tezele de mai sus cu o vehemenţă extremă. Două Sinoade locale din Carhidona în 411 şi 418 au condamnat învăţătura pelagienilor. Sinodul din 411 a condamnat următoarele teze ale pelagianismului: 1. Adam a fost creat muritor, prin urmare moartea s-ar fi întâmplat şi fără păcatul strămoşesc[63]; 2. Păcatul lui Adam nu-i influ-

[61] Augustin l-a numit *vir sanctus*.

[62] Nici teologia ortodoxă nu acceptă conceptul de vinovăţie moştenită.

[63] În acord cu limitele caracterului creat şi după teologia ortodoxă Adam nu a fost prin fire nemuritor; doar Dumnezeu este nemuritor prin fire. Dar a fost creat în relaţie şi într-un mers spre nemurire. Păcatul strămoşesc este

enţează deloc pe urmaşii săi, este un păcat pur personal; 3. Pruncii sunt în aceeaşi stare de nevinovăţie în care se găsea Adam; 4. nici moartea lui Adam nu a antrenat cu sine umanitatea, nici învierea lui Hristos; 5. Legea conduce în împărăţia lui Dumnezeu, în acelaşi fel Evanghelia; 6. şi înainte de Hristos au existat oameni nepăcătoşi.

De asemenea, şi al doilea Sinod din 418 a condamnat tezele de mai sus şi desigur a decretat opt canoane împotriva pelagianismului[64].

Sinodul III Ecumenic a cuprins pelagianismul printre ereziile periculoase care au în mod fundamental legătură cu nestorianismul. În acest fel Sinodul condamnă pelagianismul şi nestorianismul. Chestiunea pelagianismului l-a preocupat chiar pe Nestorie înainte de convocarea Sinodului III Ecumenic, întrucât a recurs la ajutorul unui grup de pelagieni în Constantinopol, conduşi de către Celestin. În acest fel Nestorie l-a întrebat pe Celestin al Romei despre ce este vorba. Prin urmare, a existat o suficientă informare şi cunoaştere a acestei abateri eretice pe care în Apus a combătut-o Augustin prin predestinaţia absolută[65]. Însă despre învăţătura predestinaţiei absolute se va vorbi în capitolul acordat Ecclesiologiei. În Răsărit, sensul condamnării ereziei este în mod evident altul în raport cu condamnarea acesteia din Apus. După teologia ortodoxă, pelagianismul este respins numai şi numai pentru că ignoră relaţia de participare a creatului şi necreatului, de participare a nefiinţei la Fiinţă. Totuşi, a existat dintru început un acord între Roma şi Biserica Ortodoxă. Sinodul III Ecumenic i-a trimis o epistolă lui Celestin al Romei prin care Părinţii îi fac cunoscută hotărârea de condamnare împotriva pelagianismului. Ei menţionează desigur canoanele I şi IV

---

eşecul în acest mers, drept care din cauza caracterului său creat omul pierde nemurirea, ca desăvârşire şi părtăşie cu Dumnezeul necreat, şi rămâne muritor, stricăcios şi în afara existenţei bune a vieţii dumnezeieşti.

[64] A. Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 314 ş.u.; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, p. 264 ş.u.; Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Universale Ortodoxe* ,vol. 1, p. 151-152 ş.u.

[65] A. Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 321 ş.u.; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, 271 ş.u.

ale Sinodului, care pe lângă altele îl condamnă pe Celestin, pe cel mai dur adept al pelagianismului[66].

* * *

Faptul că pelagianismul este condamnat de către un sinod ecumenic înseamnă că această erezie căpătase o putere primejdioasă. De altfel, aceasta a atins, în felul ei cu multă seriozitate, o temă antropologică vitală. Cu toate că acest sinod şi teologia ortodoxă următoare nu s-au ocupat în mod amănunţit de această erezie, este evident că teologia ortodoxă şi cea apuseană s-au aflat într-un acord de bună voie doar în ceea ce priveşte condamnarea. Este sigur însă că teologia apuseană era interesată mai mult de relaţia juridică a omului cu opera mântuitoare a lui Hristos, în timp ce teologia ortodoxă răsăriteană de relaţia omului cu lucrarea terapeutică a operei de mântuire. Relaţionarea pelagianismului cu nestorianismul, adică cu antropologia acestei erezii hristologice, arată că Sfinţii Părinţi de la sinod considerau că antropologia pelagiană traumatizează şi denaturează în mod fundamental dogma hristologică şi consecinţele ei. Hristologia ortodoxă plasează omul într-o relaţie de slăvire, transfigurare şi vindecare. Dimpotrivă, în linii generale, teologia apuseană din Biserica Africană plasează de la început omul într-o relaţie juridică, separat de faptul că moştenirea vinovăţiei de la păcatul strămoşesc provoacă chiar mai multe probleme antropologice. Trebuia să se găsească mijloacele şi reglementările pentru a se restaura armonia în tulburarea anumitor relaţii juridice.

În Biserica Africană, încă din secolul al II-lea sunt create modelele unei exigente ordini juridice. În acest mod, Biserica Africană a devenit modelul Bisericii legaliste şi «luptătoare». Ideile teologice sunt orientate în mod constant spre modele legaliste cu un caracter arid şi înfricoşat. Pocăinţa de pildă, aşa cum a dezvoltat-o Tertulian în clasica lui lucrare **De**

---

[66] Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Universale Ortodoxe*, vol. 1, p. 155. Despre Pelaghie vezi următoarele lucrări: T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Cenesis*, Upssala, 1957. J. Ferguson, *Pelagius. An Historical and Theological Study*, London, 1957.

poenitentia[67] a fost consacrată drept «contravaloare» a mântuirii omului. În acest fel a fost fundamentată relația juridică între pocăință și iertarea păcatelor. Nu este exclusă deci în acest caz subestimarea pocăinței, care printr-un conținut teologic corect este un mijloc continuu și un act repetativ de îndreptare a creștinului. A început, însă, prin influența spiritului legalist să se limiteze puterea pocăinței și să se acorde importanță vieții morale exigente și urmării ei în mod neînduplecat. Acest spirit juridic al Bisericii Africane găsește ecou și în Roma, cu toate deosebirile specifice. *Păstorul* lui Herma provine din Roma[68]. Putem chiar spune că în adâncul acestui spirit exigent și legalist al Bisericii Africane se ascundea predestinația absolută. Acest Perfectionismus moral al acestei Biserici nu accentua firea bună a omului, ci în principal faptul că «aleșii» sunt copiii lui Dumnezeu așa cum o impune și o fixează voința dumnezeiască. Atunci când în practică se prezintă membrii ai Bisericii care să trăiască fără demnitate, aceasta arată că nu sunt vrednici și (pre)destinați pentru Biserică. Și este cunoscut faptul că predestinația absolută a fost fixată pe baze juridice, iar nu pe criterii mântuitoare.

În acest caz învățătura lui Pelagiu despre conținutul moral al mântuirii reprezintă o altă tendință în raport cu premisele predestinației absolute, dar în lăuntrul aceluiași climat al atmosferei legaliste. Pentru că revendicarea lui Pelagiu pentru o responsabilitate a omului în fața legii dumnezeiești presupune o comunitate condusă pe baza unor legi drepte, care atribuie «fiecăruia cele după cuviință» în acord cu ordinele Dreptului. Dreptatea impune ca dreptul să fie răsplătit, iar nedreptul să fie pedepsit. Această cerință presupune, totuși, posibilitatea omului liber de a realiza poruncile dreptății și să se îndepărteze de faptele nedrepte. Astfel, dincolo de faptul că Pelagiu accepta, din cauza intrucției sale elenistice, libertatea omului intactă și, înainte de orice, responsabilitatea sa morală de a realiza binele, exista un substrat clar juridic și legalist în atmosfera culturală a Occidentului.

---

[67] Vezi în principal *De Poenitentia*, 6 PL, 1346-1351.

[68] După cum este cunoscut, aici Herma oferă ocazia și unei a doua pocăințe. Exigența este temperată, dar se mișcă în același duh.

Pelagiu a fost influenţat, în primul rând, de acest spirit şi, în al doilea rând, de concepţiile filosofice despre responsabilitatea morală a omului. Cu alte cuvinte, în faţa concepţiilor exigente şi juridice despre viaţa morală a creştinilor, pe care alţii le făceau să depindă de dreptul judecător Dumnezeu, Pelagiu nu a avut nimic altceva de adăugat, decât doar că a făcut-o dependentă nu de factorul dumnezeiesc, ci de viaţa omenească. Deci tendinţele morale exigente conduseseră, pe de o parte, la «kripto-predestinaţie», iar pe de alta, la accentuarea factorului moral al voinţei umane. Aceştia ultimii, ca adepţi ai lui Pelagiu, se distanţează de învăţătura despre stricăciunea firii omeneşti şi despre necesitatea eliberării, şi ajung la mântuirea morală şi juridică. Între aceste două tendinţe, a moraliştilor «predestinaţiei» şi a moraliştilor mântuirii naturale, Augustin nu poate face nimic altceva decât să aleagă una din două, de vreme ce trăieşte şi el în acelaşi mediu. Este de la sine înţeles că nu putea, în acord cu premisele sale filosofice şi teologice, să îmbrăţişeze pelagianismul. El s-a îndreptat în întregime spre un teocentrism absolut şi de aceea inima sa a înclinat către predestinaţia corespunzătoare[69].

Totuşi, cu toate că premisele culturii occidentale şi ale teologiei occidentale nu se aflau în acord cu mediul cultural şi teologic din Răsărit, ambele lumi s-au putut pune de acord pe linia de bază că factorul moral, autonom şi dominant nu are loc în soteriologia creştină. Prin urmare, aici s-au întâlnit, pe de o parte, nestorianismul şi pelagianismul, iar pe de alta, opiniile de condamnare ale amândurora, atât din partea Occidentului, cât şi din cea a Răsăritului. Dincolo de faptul că un avânt al factorului moral autonom şi al mântuirii morale împreună au unificat, în ceea ce priveşte atitudinea faţă de erezie, Apusul şi Răsăritul în plan teoretic şi teologic, trebuie să acceptăm că în viaţa Bisericii exista o conlucrare manifestă a pelagienilor şi nestorienilor astfel încât a fost capabilă să creeze focare şi concilii periculoase. Prin urmare, problema pelagianismului, precum şi cea a nestorianismului,

---

[69] Vezi şi G. De Plinval, *Pour connaître la Pensée de S. Augustin*, Paris, 1954, p. 204 ş.u.

în nici un mod nu trebuie să fie examinată în plan pur teoretic Ordinea ecclesiastică suferise deja anumite fisuri. Nu este întâmplător faptul că al 4-lea canon de la Sinodul III Ecumenic condamnă în mod hotărât clericii candidați apostați şi-i amenință cu caterisirea dacă îndrăznesc să adopte învățătura lui Nestorie sau a lui Celestin, adică a pelagianismului[70]. Şi la acest punct Ortodoxia şi erezia s-au ciocnit nu în plan teoretic, ci în spațiul vieții şi al rânduielii bisericeşti.

Dincolo de precizările de mai sus trebuie, de asemenea, să se accentueze că atât în teologia vie şi harismatică, cât şi în ulterioara expunere exactă a conținutului credinței, temele se împletesc între ele din moment ce au o legătură organică. Prin urmare, factorul antropologic nu poate fi niciodată examinat independent de cel teologic şi de cel hristologic. S-ar putea spune, desigur, că o asemenea situație caracterizează viața bisericească şi teologia, în timp ce, în anumite erezii, cel puțin, nu este posibil să se localizeze (un asemenea factor). În acest caz pelagianismul, ca erezie care atacă problemele vitale ale antropologiei, apare ca separat de Teologie şi Hristologie. Sau cel puțin această antropologie a învățăturii pelagiene nu pare să aibă o legătură primordială şi organică cu perspectiva teologică şi hristologică. Aceste tipuri de erezii sparg unitatea vieții şi a gândirii aşa cum aceasta este prezentă în spațiul revelației şi al vieții bisericeşti. Şi această semnalare constituie, după cum cred, o descriere exactă a conținutului, atât al dogmei cât şi al ereziei.

7. Consecințele unirii ipostatice ale celor două firi în Hristos

După cum am văzut, odată cu Sinodul IV Ecumenic şi cu celebra definiție dogmatică (δογματικὸ ὅρο) se încheie o fază mare şi încurcată a disputelor şi ereziilor hristologice,

---

[70] Ioannis Karmiris, *Monumente dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe universale*, vol. I, p. 155: «Iar dacă unii dintre clerici se vor răzvrăti şi vor îndrăzni în particular sau public să cugete cele ale lui Nestorie sau ale lui Celestin, şi pe aceştia îi condamnă Sfântul Sinod să fie caterisiți ».

care desigur că de la Apolinarie şi în continuare s-ar putea împărţi în alte faze distincte. Totuşi, cu toate că definiţia dogmatică şi hotărârile sinodului provoacă cunoscutele tulburări explozive din tot Imperiul, rezultatele sunt extrem de importante pentru mersul vieţii şi al gândirii ortodoxe. S-ar putea afirma că spiritualitatea Ortodoxiei s-a cartografiat în mod vivace în spaţiul Bisericii. Din cauza ereziei şi a pericolului ei vătămător se elucidează spiritualitatea însăşi în teorie pentru a nu se denatura practica. Astfel a fost realizată o lucrare duhovnicească matură într-o funcţiune vie a unui organism. De aceea, în teorie şi în practică, dogma de la Calcedon a impus anumite distincţii fundamentale care sunt ele însele indiciile spiritualităţii ortodoxe. Prin aceste indicii s-a vădit în mod clar care sunt consecinţele fireşti ale acestei dogme, adică ale vieţii însăşi care se află în legătură cu Persoana lui Iisus Hristos. Faţă de erezie pe de o parte, şi în faţa mădularelor vii ale Bisericii pe de alta, s-a elucidat «cum» s-a înomenit Cuvântul şi care sunt consecinţele înomenirii în ceea ce priveşte unirea celor două firi, a celei dumnezeieşti şi a celei omeneşti. Această unire care se numeşte ipostatică pentru că este firească, fiinţială şi reală într-un ipostas al lui Dumnezeu Cuvântul, impune consecinţele directe ale vieţii şi spiritualităţii. Aceste consecinţe se leagă de Persoana lui Hristos şi în ultimă instanţă reflectă însăşi viaţa trupului comunităţii bisericeşti. Un dogmatist le-ar putea încadra în următoarele categorii:

a). **Schimbarea reciprocă sau comunicarea însuşirilor.** Dogma de la Calcedon, în acord cu teologia Sfântul Chiril, insistă asupra adevărului: unul Fiu şi Domn, Iisus Hristos, Cuvântul întrupat. Din cauza unirii ipostatice a celor două firi, a dumnezeirii şi a umanităţii, într-un ipostas al Cuvântului, Hristos Însuşi este Cel ce lucrează şi cele omeneşti şi cele dumnezeieşti. Pentru că există identitatea unui singur ipostas şi perihoreza celor două firi, tocmai de aceea Hristos nu lucrează niciodată în mod separat, niciodată pe cele omeneşti ca om şi pe cele dumnezeieşti ca Dumnezeu, ci pe cele omeneşti le lucrează ca om şi Dumnezeu şi pe cele dumnezeieşti ca Dumnezeu şi om. Deci această identitate a unui ipostas în

orice act, omenesc sau dumnezeiesc, se realizează astfel încât o fire «să transmită» celeilalte însuşirile proprii[70a]. Astfel, acelaşi Hristos este Dumnezeu şi om, necreat şi creat, nepătimitor şi pătimitor, iar actele Sale fie că sunt înalte, fie smerite, se fac de către Acelaşi[71]. Aceasta se numeşte schimbarea reciprocă sau comunicarea însuşirilor. Deci, niciodată nu trebuie să spunem că pe cruce a pătimit firea omenească, ci Cuvântul sau Hristos după umanitate, nici să spunem că firea Cuvântului a pătimit după trup, ci Hristos a pătimit după trup[72].

[70a] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3, 4 PG 94, 997C-1000A: «Căci Hristos, iar acest nume cuprinde amândouă firile, se numeşte şi Dumnezeu şi om, şi creat şi necreat, şi pătimitor şi nepătimitor. Când însă este numit după una din părţi, Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu, primeşte însuşirile firii cu care s-a unit, adică ale trupului(omului), şi este numit Dumnezeu pătimitor, Domnul slavei răstignit, nu atât ca Dumnezeu, ci ca Acelaşi care este şi om. Şi când este numit Om şi Fiu al omului primeşte însuşirile şi demnităţile firii dumnezeieşti... Acesta este modul comunicării însuşirilor, anume că fiecare fire dă celeilalte propriile ei însuşiri în virtutea identităţii ipostasului şi a întrepătrunderii reciproce». Vezi şi 3,15 PG 94, 1060B: «Căci nu săvârşea în chip omenesc pe cele omeneşti, căci nu era numai om, ci şi Dumnezeu. Pentru aceea şi patimile lui sunt de viaţă făcătoare şi mântuitoare. Şi nici nu lucra în chip dumnezeiesc pe cele dumnezeieşti, căci nu era numai Dumnezeu, ci şi om. Pentru aceea săvârşea minunile prin pipăit, prin cuvânt şi cele asemenea».

[71] Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Universale Ortodoxe*,vol. 1, p. 175: «...în nici un fel anulându-se prin unire deosebirea firilor ci, mai degrabă, păstrând identitatea fiecărei firi, mergând împreună într-o persoană şi un ipostas...».(definiţia de credinţă a Sinodului IV Ecumenic), p. 115: «Iar glasurile evanghelice şi apostolice [care vorbesc] despre Domnul, adică bărbaţii teologi, pe de-o parte unesc într-o persoană, pe de alta deosebesc în două firi; pe de-o parte pline de măreţia dumnezeiască potrivit dumnezeirii lui Hristos, pe de alta smerite potrivit caracterului Lui»,(expunerea de credinţă „a împăcărilor"), p. 163: «Aşadar, Cel ce rămâne Dumnezeu a făcut pe om, Acelaşi în chip de rob S-a făcut om; iar fiecare fire îşi păstrează neschimbată identitatea sa, şi aşa cum partea dumnezeiască nu a ridicat [= anulat] pe cea de rob, la fel cea de rob nu a micşorat-o pe cea dumnezeiască». (*Tomos*-ul lui Leon I).

[72] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3,11, PG 94, 1025B: «S-a spus că firea Cuvântului, adică S-a unit cu trupul. Până acum însă n-am auzit că firea Cuvântului a suferit în trup, ci am fost învăţaţi că Hristos a suferit în trup».

Comunicarea însuşirilor, adică raportarea lucrărilor dumnezeieşti şi omeneşti în mod continuu la unul Hristos şi Domn, a fost cea mai reuşită şi puternică împotrivire faţă de nestorianism şi monofizitism. Unul este totdeauna Hristos şi Acelaşi care le face pe cele dumnezeieşti şi pe cele omeneşti din cauza unirii ipostatice a celor două firi şi a identităţii unui ipostas, şi prin urmare nu este nevoie să ne ataşăm de o singură fire a monofizitismului pentru a ne îndepărta de pericolul diteismului. Şi din nou, nici continua şi absoluta accentuare a unei singure persoane care lucrează cele dumnezeieşti şi cele omeneşti, nu este posibil să fie luată drept monofizitism ascuns sau drept o tendinţă monofizită nedesluşită, după cum în mod neteologic afirmă unii eterodocşi şi anumiţi dogmatişti ortodocşi. În ceea ce priveşte dogma hristologică, tot cultul Bisericii Ortodoxe, în aproape toate textele liturgice, în imne şi în rugăciuni, exprimă această identitate a unui singur ipostas al lui Hristos. Acel plin de evlavie antifon din Vinerea Mare, cu o zguduitoare certificare ne spune fără înconjor că pe cruce se înalţă creatorul lumii care nu este altul decât Cuvântul întrupat: «Astăzi se spânzură pe lemn Cel care a spânzurat pământul pe ape». Însă cum se poate înţelege faptul că răstignitorii au putut şi L-au luat pe creatorul lumii şi L-au spânzurat pe cruce? În mod sigur, aşa ceva este de neînţeles. Totuşi, din cauza unirii ipostatice şi a identităţii unui singur ipostas, a fost posibil acest lucru care a devenit realitate. Hristos, Cuvântul întrupat, este Acela care a fost spânzurat pe cruce şi a pătimit după umanitate. Nici dumnezeirea nu a pătimit (pentru că este nepătimitoare), nici umanitatea singură (pentru că este unită ipostatic cu dumnezeirea Cuvântului), ci a pătimit Cuvântul Însuşi, «Cel ce a spânzurat pământul pe ape» după umanitate, adică după trup (σαρκί)[73]. Aceasta este exact imaginea prezentată de întreaga tradiţie cultică a Bisericii Ortodoxe,

[73] *I Petru* 3,18: «Pentru că şi Hristos a suferit o data moartea pentru păcatele noastre, El cel drept pentru cei nedrepţi, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul...». Hristos a fost omorât după trup şi a fost înviat în trup prin intermediul energiilor Sfântul Duh.

din moment ce exprimă în mod trăit şi întrupat învăţătura dogmatică. Desigur, acelaşi lucru se întâmplă şi în toate forme de artă ale Bisericii Ortodoxe.

Unicitatea şi identitatea Persoanei lui Hristos contribuie, de asemenea, şi la perihoreza celor două firi, cea a dumnezeirii şi cea a umanităţii. Totuşi aici, pentru că firea omenească este creată şi alterofiinţială faţă de cea dumnezeiască, perihoreza se raportează la identitatea unui singur ipostas astfel încât să se facă comunicarea însuşirilor, şi nu este înţeleasă perihoreza firilor precum perihoreza ipostasurilor în Sfânta Treime. Dumnezeirea pătrunde de jur împrejur (περιχωρει) umanitatea în mod deplin şi desăvârşit, şi prin intermediul perihorezei şi al unirii ipostatice aceasta se afirmă şi se desăvârşeşte. Dar umanitatea rămâne în hotarele creatului, niciodată ea nu este propriu-zis înţeleasă cu atributele dumnezeirii, ci pur şi simplu Cuvântul întrupat făptuieşte şi pătimeşte El Însuşi cele omeneşti şi cele dumnezeieşti. În acest fel, Cuvântul întrupat pătimeşte şi săvârşeşte minuni, se smereşte şi se slăveşte; se dă morţii şi învie; totuşi, teologia ortodoxă nu s-a îndeletnicit cu tema atotprezenţei lui Hristos în mod trupesc. Atotprezenţa este o însuşire a dumnezeirii în starea ei naturală. Cuvântul întrupat este atotprezent, dar fireşte nu după trup; corect este să spunem că este atotprezent după dumnezeire, în timp ce pătimeşte după trup.

Cu toate acestea, Luther, în mod evident pentru a respinge învăţătura despre transsubstanţierea pâinii şi a vinului în Dumnezeiasca Euharistie aşa cum o acceptă teologia romano-catolică, a îmbrăţişat opinia atotprezenţei lui Hristos în mod trupesc. Făcând în mod evident o aplicare abuzivă a dogmei de la Calcedon, a susţinut că firea omenească a lui Hristos, «a Cuvântului», este atotprezentă, sau mai bine, Hristos este atotprezent în mod trupesc (ubiquitas). În acest fel, respinge transsubstanţierea şi acceptă că în Taina Dumnezeieştii Euharistii, atunci când se săvârşeşte, se găseşte în mod real Însuşi Hristos în mod trupesc. Desigur, această opinie nu recunoaşte nici transsubstanţierea, nici prefacerea Sfântul Daruri după teologia ortodoxă. Ea rămâne o opinie între modelele teologiei protestante şi romano-catolice şi în cadrele cunoscutelor

opoziţii. Chiar şi în acest fel, în problema concretă nu s-a făcut o reconsiderare sau o apropriere a opiniilor ortodoxe. În acest caz, în timp ce Luther îmbrăţişează această dogmă tradiţională de la Calcedon, nu o aplică cu exactitate. Ubiquitas creează destule probleme logice şi teologice din moment ce Hristos, după dogma de la Calcedon, nu este atotprezent în mod trupesc, ci este hotărnicit în mod trupesc după umanitate. Opoziţia afirmată de Luther distruge dogma de la Calcedon pentru că nu interpretează corect comunicarea însuşirilor, sau raportarea tuturor atributelor dumnezeirii şi umanităţii unei singure Persoane a lui Hristos, a Cuvântului întrupat.

b). **Nepăcătoşenia lui Hristos.** Unirea ipostatică a celor două firi în Hristos are drept consecinţă directă nepăcătoşenia lui Hristos. Aceasta înseamnă, însă, că Hristos este nestricăcios şi sfânt în ceea ce priveşte umanitatea. Prin urmare, această desăvârşire nu este morală, ci ontologică. De altfel, după teologia ortodoxă, păcatul este în principiu o temă ontologică, iar nu una morală. Este vorba despre reaua transformare a firii, despre denaturare şi tendinţă spre nimic; apoi urmează faptele morale ce caracterizează această cădere a firii. După umanitate, Hristos fiind nestricăcios, nu este supus înclinaţiilor păcătoase şi practicilor vătămătoare. El nu este doar fără de păcat, adică nestricăcios şi sfânt, dar nici nu putea să păcătuiască (non potuit peccare), aşa cum Dumnezeu nu poate cădea din Fiinţă. Nepăcătoşenia este deci sfinţenia însăşi, iar nu o desăvârşire morală oarecare[74]. În principiu, Hristos nu este un model moral, ci un model salvator şi dumnezeiesc. El este Eliberator şi Mântuitor şi abia apoi întemeietor al învăţăturii morale. Anumite pericope din Noul Testament sunt caracteristice în acest sens. În **Evanghelia după Ioan** nepăcătoşenia se leagă într-un mod de la sine înţeles de adevăr. Nimeni nu-L poate vădi pe Hristos în problema păcatului, după categorica Sa certificare. Prin urmare, învăţătura Sa este adevărată, iar neascultătorii nu au nici o justificare pentru necredinţa lor. Nepăcătoşenia se prezintă aici în mod clar drept însuşire

[74] «...Fiind El deofiinţă cu noi după umanitate, întru toate asemenea nouă afară de păcat».(definiţia dogmatică a Sinodului IV Ecumenic).

ontologică; ea este adevărul şi aplicarea lui. În **Epistola I a Sfântul Apostol Petru** există, de asemenea, o pericopă extrem de interesantă. Hristos este fiinţă model şi toţi sunt datori să-i urmeze paşii, să-L imite. Acest lucru se sprijină pe nepăcătoşenia Sa, pe patimile şi pe Jertfa Sa. Aici nepăcătoşenia se leagă de lucrarea Jertfei, de Patimi şi eliberare. Jertfa lui Hristos a şters păcatele oamenilor şi însăşi aceasta i-a vindecat. Doar o Fiinţă nepăcătoasă putea avea asemenea însuşiri şi puteri dătătoare de viaţă. Prin urmare, şi la acest punct nepăcătoşenia este în principiu ontologică; este vorba despre viaţa de sine stătătoare, sfântă şi cu putere de sine. De aceea şi poate săvârşi asemenea lucrări minunate în lume[75]. Nestricăciunea, sfinţenia şi nepăcătoşenia sunt lucruri sinonime. După umanitate, Hristos este nestricăcios, sfânt şi nepăcătos (fără putinţa de a păcătui). Doar o asemenea nepăcătoşenie i-ar putea sfinţi şi i-ar putea face nestricăcioşi pe oameni.

Toţi cei care au concepţii morale despre păcatul şi mântuirea omului, aşa cum sunt de pildă arienii, nestorienii şi pelagienii, într-un mod firesc şi de la sine înţeles vorbesc despre nepăcătoşenia morală a lui Hristos, susţinând desigur că Hristos putea să păcătuiască (potuit peccare) dar nu a păcătuit, folosindu-şi în mod drept liberul Său arbitru, aşa cum ar fi trebuit să facă Adam. Prin urmare, Hristos este în principiu şi prin excelenţă un model moral pentru întreaga umanitate. Iar nepăcătoşenia Lui este pentru noi doar un exemplu moral. Adică Hristos ca Fiinţă model nu ne vindecă firea şi nici nu ne dăruieşte viaţă; aceste elemente le avem noi înşine şi ne este de ajuns imitarea virtuţilor Sale morale. Dimpotrivă, teologia ortodoxă insistă asupra faptului că această imitare cu care este dator creştinul este coparticiparea la «urmele», la «Patimile» şi

---

[75] *Ioan* 8, 45-46: «Dar pe Mine, fiindcă spun adevărul nu Mă credeţi. Cine dintre voi mă vădeşte de păcat ? Dacă spun adevărul de ce nu Mă credeţi ?». *I Petru* 2, 21-24: «Că şi Hristos a pătimit pentru voi, lăsându-vă pildă, ca să păşiţi pe urmele Lui, Care nu a săvârşit nici un păcat, nici nu s-a aflat vicleşug în gura Lui, şi Care, ocărât fiind, nu răspundea cu ocară; suferind nu ameninţa, ci se lăsa în ştirea Celui ce judecă cu dreptate. El a purtat păcatele noastre în trupul său, pe lemn, pentru ca noi, murind faţă de păcate, să vieţuim dreptăţii: cu a Cărui rană v-aţi vindecat».

la «Învierea» fiinţei model Hristos. Adică, creştinul participă la formele vieţii şi se îmbogăţeşte ontologic. Este nevoie de un nepăcătos în înţeles ontologic, care cunoaşte şi spune adevărul, moare şi vindecă prin jertfa Sa traumele tragediei umane. De altfel, un creştin cu darul proorociei, care trăieşte adevărat această experienţă a vindecării şi a transfigurării, ar spune cu multă persuasiune că umanitatea are o mulţime de modele morale şi nu i-ar mai fi trebuit încă unul.

Totuşi pentru teologie, o problemă dogmatică a fost manifestarea patimilor fireşti ale firii omeneşti a lui Hristos înainte de Înviere, aşa cum sunt de pildă, după Sfântul Ioan Damaschinul, foamea, setea, efortul, durerea, lacrimile, stricăciunea, fuga de moarte, lipsa de curaj (frica), neliniştea şi altele. Toate patimile fireşti şi ireproşabile de mai sus le-a avut şi Hristos pentru că Şi-a asumat întregul om în afară de păcat care nu este firesc, nici nu a fost creat de Creator, ci provine din sămânţa diavolească în intenţia omenească; Patimile fireşti şi ireproşabile, însă, nu depind de voinţa omului, sunt «acelea care nu depind de puterea noastră»[76]. Ele constitue rezultatul caracterului creat şi a stricăciunii omului. Totuşi, transmiterea acestora s-a făcut după eşecul omului de a câştiga nemurirea. Prin urmare, firea omenească a lui Hristos, din cauza unirii ipostatice, nu este supusă nici acestor patimi, ca una ce este nestricăcioasă. Aceasta însă se întâmplă numai după Înviere. Înainte de Înviere s-au manifestat după îngăduinţă patimile fireşti ireproşabile numai şi numai pentru a se realiza planul dumnezeieştii iconomii, care s-a înfăptuit în mod real, şi nu aparent, cum susţin docheţii. După Sfântul Ioan Damaschinul, patimile fireşti ireproşabile au existat în Hristos în mod firesc şi suprafiresc. Pentru că doar prin îngăduinţă s-au manifestat în mod firesc, dar totdeauna în mod voluntar; adică patimile fireşti nu au fost ceva care a constrâns de dinainte voinţa lui Hristos[77]. De aceea, moartea

---

[76] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3,1, PG 94, 1081B.

[77] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3, 20, PG 94, 1084A: «Fără îndoială, afectele noastre fireşti erau în Hristos şi conform firii şi mai presus de fire. Afectele activau în El conform firii, când

pe cruce este şi aceasta reală şi, negreşit, nu după învăţătura dochetă, ci în mod voluntar; nu doar pentru că Hristos a fost prădat prin voia Sa celor care L-au răstignit, dar şi pentru că pătimirea însăşi pe care o lucrează moartea, adică «descompunerea celor materiale» şi «separarea sufletului de trup», este şi aceasta voluntară şi după îngăduinţă. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu «lipsa de curaj» şi cu «fuga de moarte» în Grădina Ghetsimani; este naturală îndepărtarea morţii şi grija pentru eliminarea oricărui pericol. Dacă nu se întâmpla aşa ceva, desigur totdeauna după îngăduinţă, atunci drama dumnezeiască ar fi fost o reprezentare aparentă sau dochetistă. Însă Hristos ca Dumnezeu şi om adevărat a făptuit toate cele omeneşti după constituţia lor naturală[78].

îngăduia trupului să sufere cele ale sale; erau însă mai presus de fire, pentru că în Domnul afectele fireşti nu precedau voinţa. În El nu se poate vedea nimic silit, ci toate sunt de bunăvoie. Dacă a voit a flămânzit, dacă a voit a însetat, dacă a voit i-a fost frică, dacă a voit a murit».

78 Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3,23, 94 PG 1088C: «Numele de teamă are un sens dublu. Este o teamă firească, când sufletul nu vrea să se despartă de trup, din pricina dragostei naturale şi a familiarităţii puse în el de la început de Creator, în virtutea căreia, în chip firesc , se teme, agonizează şi evită moartea... În adevăr, dacă toate au fost aduse de Creator de la neexistenţă la existenţă, au în chip firesc dorinţa de a exista, iar nu de a nu exista. Caracterul firesc al acestora este tendinţa spre cele ce menţin firea». Aici iarăşi se atinge consecinţa creaţiei din nefiinţă, un lucru pe care biologia conteporană l-a constatat în cercetarea ei empirică. Omul din firea lui are pornirea spre viaţă şi puterea de a îndepărta elementele stricăcioase. Aceasta se întâmplă conform teologiei ortodoxe, deoarece omul, de vreme ce provine din nefiinţă la fiinţă, aspiră în mod natural la a doua. Existenţa înseamnă iubire pentru fiinţă, mişcare pentru desăvârşirea ei. Astfel, patima lui Hristos în orele de agonie din grădina Ghetsimani a fost naturală şi ireproşabilă. (Vezi şi Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 297B) Este de ajuns ca să compare cineva acest text al Sfântul Ioan Damaschinul, despre agonia şi teama lui Hristos în ultimele ore înainte de moartea pe cruce, din grădina Ghetsimani – lucru care este indiciul comun al Părinţilor ortodocşi – cu fragmentul extrem de romantic şi liric, 553, al lui Pascal, care se referă la această noapte şi se intitulează *Taina lui Iisus*. Acest fragment poetic, cu adevărat o capodoperă a literaturii occidentale, este trup din trupul Europei medievale şi romantice. Deşi, credinciosul Pascal este foarte cucernic în descrierea agoniei lui Hristos insistă şi se implică într-un sentimentalism şi într-un romantism pur, lucru cu totul străin faţă de limpezimea şi dreapta

Totuşi, unirea ipostatică şi identitatea ipostatică rămân totdeauna în taina întrupării, înainte de Răstignire, chiar şi în coborârea lui Hristos la iad, şi după Înviere. Desigur, după Înviere, Hristos este izbăvit de patimile naturale ireproşabile[79], dar aceasta se întâmplă pentru că începe noua etapă a dramei mântuirii, în care nu se produce după îngăduinţă nici o manifestare a patimii fireşti ireproşabile. Totuşi, aceste trei etape: 1. activitatea pământească a lui Hristos; 2. Răstignirea şi 3. Învierea, nu pot fi izolate de Taina unirii ipostatice a celor două firi şi a identităţii ipostatice a lui Hristos. Aceeaşi situaţie şi aceeaşi taină există în cele trei etape. Cu alte cuvinte, nu există o diferenţă esenţială între Hristos înainte de Răstignire, în Răstignire şi moarte, şi după Înviere. Este Însuşi întrupat prin unirea ipostatică şi prin identitatea ipostatică. Numai că, întrucât totdeauna este vorba despre istoria dumnezeieştii iconomii, există etape evolutive necesare şi potrivite cu firea omenească. Din moment ce înainte de Răstignire, deşi după îngăduinţă Hristos se supune patimilor trupeşti ireproşabile, El nu încetează să fie Domnul slavei, biruitorul morţii şi al demonilor. Şi pe morţi îi învie, şi pe diavoli îi scoate, şi pe muntele Tabor Se schimbă la Faţă (Se transfigurează = μεταμορφώνεται)[80]. Prin urmare, este scolasticism dus la

raţiune a Părinţilor ortodocşi. Vezi Blaise Pascal, *Pensées*, ed. L. Brunschvicg, vol. 12 (Oeuvres de Blaise Pascal), Paris, 1904.

[79] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 4,1 PG 94, 1101D-1104A: «După învierea din morţi Hristos a lepădat toate afectele, adică coruptibilitatea, foamea şi setea, somnul şi oboseala şi cele asemenea. Căci chiar dacă a gustat din mâncare după înviere, totuşi, nu în virtutea unei legi a firii – căci n-a flămânzit, ci în virtutea întrupării Sale, ca să învedereze adevărul învierii, anume că este însuşi trupul Lui care a suferit şi a înviat».

[80] Dacă, conform unei opinii a cercetării istorico-critice contemporane a venimentelor biblice, Schimbarea la Faţă (Transfigurarea) este relatarea Bisericii, care consemnează exact evenimentul însuşi al Învierii, aceasta este cu totul indiferentă în ceea ce priveşte consecinţele, după duhul teologiei ortodoxe. Desigur, este de ajuns ca să înţeleagă cineva corect acest duh. Înşiruirea şi o întâietate sau alta a evenimentelor biblice nu au nici o legătură cu viaţa tainei şi cu vederea istoriei şi a slavei dumnezeieşti ca prezenţă energetică care transfigurează lumea. De altfel, nici o confirmare a seriei evenimentelor nu ar adăuga ceva esenţial, deoarece partea esenţială a vieţii se află în această vedere integrală a istoriei prin intermediul creaţiei,

extrem actul de a se căuta deosebirea în ceea ce priveşte viaţa Cuvântului întrupat în cele trei etape de mai sus. Deosebire există numai în evoluţia istoriei dumnezeieştii iconomii. De aceea Sfântul Ioan Damaschinul, exprimând în mod hotărât tradiţia ortodoxă, spune că firea omenească, nici chiar în moartea pe cruce, când s-au despărţit trupul şi sufletul, nu a pierdut unirea ei cu Dumnezeu Cuvântul. Moartea, adică separarea sufletului de trup se întâmplă în mod real, dar şi aici se face aceeaşi îngăduinţă întâmplată mai înainte. Prin urmare, unirea ipostatică a celor două firi şi identitatea ipostatică rămân intacte[81].

Consecinţă a acestui lucru este şi faptul că trupul lui Hristos, după moartea pe cruce, nu a cunoscut stricăciune, ci doar o voluntară, după îngăduinţă, stricăciune, care a însemnat că a murit cu adevărat. Însă stricăciunea înţeleasă ca nimicire sau tendinţă spre nimicire nu era posibil să fie observată în trupul Celui răstignit din cauza puterii veşnice a unirii ipostatice şi a identităţii ipostatice. Deci trupul Domnului nu a fost posibil să fie supus cunoscutei dezintegrări a fiinţelor muritoare. Şi la acest punct Sfântul Ioan Damaschinul este categoric[82]. Exactitatea expunerii conţinutului credinţei ortodoxe este asigurată atâta vreme cât sunt cunoscute şi conştientizate tezele de bază ale dogmelor, aşa cum în cazul de faţă sunt consecinţele unirii ipostatice ale celor două firi în Hristos.

---

al teofaniilor Cuvântului neîntrupat, al întrupării şi al mersului desăvârşitor continuu care urmează după aceea.

[81] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3,27, PG 94, 1097AB: «...Căci trupul şi sufletul au avut de la început, în acelaşi timp, existenţa în ipostasul Cuvântului, şi cu toate că în timpul morţii sufletul a fost despărţit de trup, totuşi, fiecare a rămas, avându-şi existenţa în unicul ipostas al Cuvântului... Niciodată nici trupul nici sufletul nu au avut un ipostas propriu, altul decât ipostasul Cuvântului. Ipostasul Cuvântului a fost totdeauna unul şi niciodată două».

[82] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3,28, PG 94, 1100A: «Stricăciunea însă înseamnă şi descompunerea şi dispariţia completă a trupului în elementele din care a fost compus. Aceasta este numită de mulţi mai ales distrugere. Trupul Domnului n-a avut experienţa acesteia, după cum şi proorocul David spune: *Că nu vei părăsi sufletul meu în iad şi nici nu vei da ca să vadă cel cuvios al tău stricăciunea*». Vezi şi *Psalmi* XV, 10.

Doar în acest fel se poate înţelege şi deosebirea care există între activitatea pământească a lui Hristos şi prezenţa Sa după Înviere în viaţa Bisericii; se poate înţelege care este trupul sau, mai bine zis, care este firea omenească a lui Hristos în cele două situaţii de mai sus. Prin prisma unirii ipostatice şi cea a iconomiei, după îngăduinţă, a fenomenului stricăciunii se rezolvă, din perspectivă pur teologică, toate aporiile şi se asigură formularea exactă a învăţăturii teologice, ca şi cum ar fi vorba de o expunere a unei legi de lege lata.

c). **O singură închinare a lui Hristos**. Altă consecinţă a unirii ipostatice este o singură închinare a lui Hristos şi, firește, nu închinarea a două ipostasuri separate, firi separate sau fii separaţi. Adică, nu este închinat în mod separat omul Iisus, fiul Mariei, fiul lui David, şi separat Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu Tatăl, aşa cum ar fi fost consecinţa ereziei nestoriene. Totuşi, după cum a fost consemnat anterior, Nestorie afirmă că nu separa cei doi fii după cinstire şi după închinare, ci dimpotrivă îi considera neseparaţi în ceea ce priveşte acest punct; separa însă doar firile. Totuşi, deosebirea între punctul de vedere ortodox şi cel nestorian se află la tema unirii ipostatice, drept care, afirmaţiile lui Nestorie nu au greutate teologică. Juxtapunerea morală sau volitivă care unifică după Nestorie, cele două ipostasuri, nu este o asemenea verigă care să poată să însemne cu adevărat o persoană. La el exista cu adevărat o problemă teologică şi filosofică. Aceeaşi importanţă o are, de altfel, şi afirmaţia lui Nestorie că unirea dintre umanitate şi dumnezeire, sau mai bine zis, locuirea lui Dumnezeu Cuvântul în omul Iisus, s-a făcut în timpul asumării firii omeneşti de către Cuvântul în însuşi pântecele Preasfintei Fecioare. Desigur, nu se precizează dacă această asumare, concepţia cea mai de sus are un ipostas particular. Totuşi, nu s-ar fi putut ocupa de o asemenea temă care astăzi se află în discuţie pentru vreo raţiune sau alta, morală sau juridică. Însă lucrurile nu sunt deloc lămurite în opiniile ştiinţifice contemporane şi nimeni nu poate vorbi în teoriile ştiinţifice despre persoană în concepţia şi în zămislirea embrionului.

Teologia ortodoxă adresează, însă, în mod nesilit această consecinţă de bază (a unirii ipostatice) trupului Bisericii. De

altfel, este vorba despre o experienţă generală şi profundă în însuşi spaţiul cultului liturgic. Iisus Hristos este închinat ca o singură persoană, ca Dumnezeu Om, drept creator «care a spânzurat pământul pe ape». Această închinare a unei singure persoane îndepărtează orice pericol de idololatrie, antropolatrie sau creaţiolatrie. Creaţia este vindecată şi transfigurată de către această unire ipostatică şi fireşte, ea nu este închinată şi nici adorată. Creaţia însăşi are această nevoie: să se închine Dătătorului de viaţă. Asumarea de către Cuvântul a firii omeneşti create înseamnă exact acest lucru: că zidirea depăşeşte limitele propriei stricăciuni, este vivificată şi poate participa la energiile dumnezeieşti transfiguratoare. De asemenea, o singură închinare, ca practică şi credinţă a Bisericii, combate şi contestă în mod diferit atât nestorianismul, cât şi monofizitismul. Ea nu acuză numai absurdul împărţirii şi separaţiei celor două firi, aceea pe care o face nestorianismul, ci, în acelaşi timp, semnalează cât de nefolositor şi periculos este monofizitismul. Separarea celor două ipostasuri sau a celor doi fii, după extremele, cel puţin, consecinţe ale nestorianismului, cu toate că el însuşi o neagă, nu îndepărtează adorarea creaţiei, a modelelor morale, lucru ce înseamnă, negreşit, idololizarea creştinismului însuşi. Dispariţia firii omeneşti, aşa cum este concepută de monofizitism, conduce în mod fatal spre un misticism pur şi impersonal, spre desfiinţarea acelei comunicări nemijlocite dintre creat şi necreat astfel încât creatul să se sfinţească, să se transfigureze şi să constituie un mădular al luminatei şi al sfinţitei împărăţii după o asumare, o participare şi un dar. Monofizitismul vine şi în contradicţie cu istoria teofaniilor, din moment ce în acestea Cuvântul neîntrupat i-a transformat şi i-a făcut apţi într-un mod nemijlocit pe purtătorii de har ai poporului lui Israel. Şi în istoria acestui popor a existat prezenţa lui Dumnezeu într-un mod palpabil şi concret. Acesta este sensul tuturor teofaniilor şi, fireşte, preludiul înomenirii reale prin unirea ipostatică a celor două firi, exact după cum interpretează lucrurile Părinţii ortodocşi.

d). **Maria este Născătoare de Hristos şi Născătoare de Dumnezeu (Theotokos).** După cum am văzut anterior,

Nestorie a susținut că Mariei ca om nu i-a fost posibil să-L nască pe Dumnezeu. Prin urmare, Hristos pe care L-a născut este om şi ea însăşi este născătoare de om şi născătoare de Hristos, în nici un caz însă născătoare de Dumnezeu. El dă un sens total diferit numelui lui Hristos, față de cel pe care i-L dau Părinții ortodocşi. De aceea, după Nestorie, născătoare de Hristos înseamnă născătoare de om, în timp ce după teologia ortodoxă, Hristos este Cuvântul întrupat. De altfel, Întruparea ca unire a dumnezeirii şi a umanității în mod real şi după ființă într-un singur ipostas al Cuvântului s-a făcut «în concepția cea mai de sus». Firea omenească asumată de Cuvântul nu a avut «ipostas de sine stătător»; de aceea, şi unirea dumnezeirii şi a umanității s-a făcut de la început în concepția cea mai de sus. Ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul din această concepție devine ipostas al firii omeneşti. În teologia ortodoxă există consecința cea mai de sus, în timp ce în învățătura lui Nestorie nu se poate observa o asemenea consecință. Cu alte cuvinte, din moment ce după teologia ortodoxă cele două firi sunt unite în mod ipostatic, adică în mod real şi după ființă, există doar un singur ipostas; prin urmare, unirea celor două firi a trebuit să se facă în concepția cea mai de sus. Însă, de vreme ce după Nestorie cele două ipostasuri sunt despărțite şi se unesc în mod moral şi după închinare, nu a existat nici o rațiune ca unirea să se facă de la început din pântecele Mariei; s-ar putea ca şi după naşterea lui Iisus din Maria în acesta să locuiască Cuvântul.

După teologia ortodoxă, Maria este în mod necesar Născătoare de Hristos şi Născătoare de Dumnezeu din cauza unirii celor două firi şi a identității ipostatice a Cuvântului; Cuvântul Însuşi este Cel care unge umanitatea şi în acelaşi timp este Unsul. Astfel, Preasfânta devine Născătoare de Dumnezeu pentru că Îl naşte pe Dumnezeu întrupat, iar nu om purtător de Dumnezeu (teofor) sau vreun prooroc care primeşte ungerea după lucrare şi după har[83]. Concepția şi

[83] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 4, 14, PG 94, 1160D-1161A: «S-a născut din ea Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu întrupat nu s-a născut om purtător de Dumnezeu, ci Dumnezeu întrupat. N-a fost uns ca un prooroc prin lucrarea necreată a dumnezeirii, ci prin

naşterea lui Hristos se fac «în mod creator», iar nu «în mod seminal», aşa cum observă Sfântul Ioan Damaschinul[84]. Această creare este o creare din nou a făpturii în progresul făcut de aceasta pentru desăvârşirea ei. În centrul învăţăturii se află mersul creaţiei în relaţie cu Hristos. Totdeauna fundamentul se găseşte în Hristologie şi soteriologie. Din această perspectivă, Preasfânta se numeşte Născătoare de Dumnezeu şi primeşte locul cel mai înalt între fiinţele create. Cu alte cuvinte, nu precede autoritatea vreunei zeiţe sau a vreunei divinităţi naturale puternice prin sine, care creează toate aceste lucruri minunate pentru umanitate, ci Dumnezeul Triadic conduce făptura la înalta sa destinaţie şi, în interiorul acestei iconomii,

---

prezenţa deplină a Celui Ce unge, încât Cel Care unge S-a făcut om, iar Cel Care a fost uns S-a făcut Dumnezeu. Aceasta nu prin schimbarea firilor, ci prin unirea cea după ipostas. Acelaşi era atât Cel Care unge, cât şi Cel Care a fost uns. Că Dumnezeu S-a uns pe Sine ca om. Cum deci să nu fie Născătoare de Dumnezeu aceea care a născut din ea pe Dumnezeu întrupat? Cu adevărat, ea este în sensul propriu şi real Născătoare de Dumnezeu, Doamnă care stăpâneşte toate făpturile, roabă şi maică a Creatorului».

[84] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3, 2, PG 94, 985B. Erminia evenimentelor iconomiei dumnezeieşti se face de către teologia ortodoxă printr-o descriere şi analiză exactă a Tainelor, aşa cum le prezintă istoria însăşi şi experienţa comunităţii. Nu se observă nici o încercare scolastică, astfel încât să se facă o cercetare logică şi o demonstraţie. De aceea, explicaţiile mai noi logice şi, în general, etice ale evenimentului concepţiei *creatoare* şi fără de sămânţă a lui Hristos, sau evaluările fecioriei şi ale pururea fecioriei Mariei nu corespund premiselor şi ermineuticii Sfinţilor Părinţi. Cu alte cuvinte, legătura elementului fizic şi metafizic ca ceva unitar şi de la sine înţeles conform Părinţilor ortodocşi, şi relaţia dintre creat şi necreat fac ca toate evenimentele istoriei şi ale mântuirii să fie, în acelaşi timp, fizice şi metafizice. Ceea ce este de cea mai mare importanţă reprezintă posibilităţile lui Dumnezeu, care, prin intermediul lucrărlor Sale necreate, face să existe chiar şi legile naturale. În acest mod, atât în creaţie cât şi în istorie primul cuvânt îl are Dumnezeu. De aceea, urmaşii lui Avraam provin dintr-o femeie stearpă, precum şi marii prooroci şi însuşi Sfântul Ioan Botezătorul. Astfel, Hristos provine dintr-o fecioară care nu cunoaşte bărbat, numai şi numai ca să se facă recrearea dintru început, de către Dumnezeu Însuşi, iar nu de către o altă forţă. Prin urmare, alegerea Fecioarei nu are în principiu o semnificaţie morală, ci în principal şi prin excelenţă ontologică. Este vorba despre o lucrare pe care o creează Dumnezeu, iar singurul act al sinergiei omului este simpla lui încuviinţare, realizat prin intermediul Fecioarei Maria.

Maria, un om obişnuit, devine organul suprem pentru săvârşirea acestui plan. Deci întâietatea aparţine acestui plan şi nu persoanei Fecioarei Maria. Întrucât Maria se încadrează în această iconomie, primeşte locul înalt ce i se potriveşte; iar încadrarea se face după har pentru umanitate şi pentru vrednicia sa. Ca organ după har şi ca Maică a lui Dumnezeu, Maria acceptă la sânul ei pe Cuvântul Însuşi şi pentru prima dată făptura este unită cu Dumnezeu după fiinţă. Adică firea omenească pe care o oferă Născătoarea de Dumnezeu este singura realitate creată care se uneşte după fiinţă cu Dumnezeu. Tocmai din acest motiv această fire omenească nu are nici un «ipostas de sine stătător», ci devine enipostaziată în ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul. Dacă ar fi avut propriul ei ipostas, Treimea ar fi trebuit să devină tetradă, însă după teologia ortodoxă nu există o asemenea posibilitate, aşa cum Dumnezeu Însuşi nu poate cădea în nefiinţă: orice ipostas se poate uni cu Dumnezeu doar după lucrare, pentru că în unirea după fiinţă ar trebui fie să se piardă cu desăvârşire ipostasul, fie să se adauge ca un alt ipostas în Sfânta Treime, drept care Sfânta Treime s-ar putea înmulţi la nesfârşit în ceea ce priveşte ipostasurile, acest lucru fiind imposibil după teologia ortodoxă, de vreme ce deosebirea dintre creat şi necreat este de netrecut în ceea ce priveşte hotarele.

Este evident caracterul teologiei ortodoxe; aceasta în nici un caz nu a creat «Theotokologia» sau Mariologia ca parte independentă şi de sine stătătoare. În primul rând şi în principal, teologia ortodoxă face Teologie, Hristologie şi Ecclesiologie, şi în aceste conexiuni se referă la cosmologie, antropologie, soteriologie, eshatologie şi fireşte, la învăţătura despre persoana Maicii Domnului. Cu alte cuvinte, învăţătura ortodoxă îşi are centrul în teologie şi iconomie, şi apoi face toate celelalte consideraţii. Acest curs metodic al teologiei ortodoxe nu poate fi observat cu aceeaşi coerenţă în spaţiul occidental. Astfel, teologia romano-catolică în întregul ei, prin părerile teologice şi prin hotărârile oficiale, a creat, după cum bine se cunoaşte, o ramură particulară şi aproape autonomă, Mariologia. Persoana Mariei este propriu-zis preamărită şi în principiu nu se află în legătură cu dogma hristologică.

Astfel, înainte de Întrupare sau chiar şi după, Maria are o relaţie particulară cu Dumnezeu, iar nu relaţia pe care o are întreaga creaţie cu Creatorul ei. Aici mă refer în principal la două dogme pe care le-a decretat Biserica romano-catolică prin hotărâri oficiale: 1. Dogma imaculatei concepţii (immaculata conceptio) a Maicii Domnului, care a fost decretată în 1854 prin proclamaţie oficială de către Papa Pius al IX-lea şi 2. dogma ridicării Maicii Domnului cu trupul la cer, care a fost decretată în 1950 prin proclamaţie oficială de către papa Pius al XII-lea. Premisele acestor dogme noi au existat mai înainte şi au născut proclamaţiile oficiale. Teologia occidentală orientată către autonomizarea Mariologiei şi având premise teologice specifice a creat o particularitate în ceea ce priveşte persoana Născătoarei de Dumnezeu. Ea a fost condusă către dogma imaculatei concepţii de vreme ce problema vinovăţiei juridice, care apasă asupra întregului neam omenesc din cauza încălcării poruncii de către Adam, rămâne de netrecut. Cu alte cuvinte, logica teologică a impus înlăturarea acestei vinovăţii pentru ca Maria să nu fie participantă la această întinare şi vinovăţie încât să poată deveni organ vrednic al proniei dumnezeieşti. Totuşi, teologia ortodoxă nu are vreo problemă asemănătoare din moment ce nu acceptă nici o vinovăţie moştenită în urmaşii lui Adam, afară doar de moştenirea bolii, a stricăciunii şi a morţii; prin urmare Maria, prin energiile sfinţitoare ale Sfântului Duh, devine preacurată şi neprihănită, în sensul că şi ea se altoieşte în trupul vieţii şi al sfinţeniei; şi pentru ea se face crearea din nou, fără ca anterior să existe necesitatea restaurării unei anomalii juridice. Adică nu a existat nici o nevoie de a fi disculpată de păcatul strămoşesc din moment ce în acesta nu există nici o vinovăţie personală. Sfinţenia vieţii este tema progresului fiinţelor create, iar această lucrare se făcea deja şi în cadrul drepţilor Vechiului Testament, de care aparţin, negreşit, ea însăşi şi părinţii ei Ioachim şi Ana. Pentru că teologii occidentali nu au avut aceste premise, au fost conduşi spre alte concluzii, în acord cu care şi reprezentanţii de astăzi ai Bisericii romano-catolice confruntă şi plasează în acelaşi plan învăţăturile Răsăritului şi Apusului despre sfinţenia Mariei. Totuşi, după

învățătura ortodoxă, sfințenia ei nu provine din imaculata concepție, ci din însăşi opera de mântuire a lumii împlinită de către Hristos, la care ia parte ea însăşi ca organ prim şi ales.

De altfel, şi a doua dogmă a Bisericii romano-catolice despre persoana Născătoarei de Dumnezeu, adică cea cu privire la ridicarea sa cu trupul la cer, nu are o asemănare de esență cu tradiția respectivă a Bisericii Ortodoxe[85]. În primul rând, această dogmă este consecința firească şi urmarea imaculatei concepții, în timp ce în practica ortodoxă nu există nicăieri o asemenea legătură. De vreme ce, după teologia romano-catolică, Născătoarea de Dumnezeu a fost disculpată de păcatul strămoşesc, după o inevitabilă necesitate, moartea nu putea să-şi exercite asupra ei puterea de dezintegrare. Foarte bun cunoscător al temelor şi excelent teoretician al teologiei romano-catolice, M. Jugie evidențiază într-un mod ritos că trupul Născătoarei de Dumnezeu a rămas nestricăcios pentru că păcatul nu a exercitat în el nici o putere; Născătoarea de Dumnezeu fusese disculpată în mod desăvârşit de păcatul strămoşesc[86]. Prin urmare, Preasfânta nu putea muri. Dimpotrivă, opinia ortodoxă, care se păstrează în lăuntrul tradiției cultice a Bisericii, nu porneşte de la asemenea premise, care, de altfel, sunt cu totul necunoscute şi străine de conținutul ei. Adormirea Maicii Domnului este reală în principiu, iar ridicarea ei este o lucrare particulară şi după har a lui Dumnezeu, pentru a păzi intact vasul naşterii lui Dumnezeu Cuvântul de «stricăciunea» morții. Însă această lucrare dumnezeiască nu este nimic altceva decât o anticipare a realizării învierii; Născătoarea de Dumnezeu intră în împărăția vieții înviată grație consecințelor sfințeniei după har, care-i

---

[85] Această învățătură despre adormirea şi mutarea Preasfintei nu este menționată de către Sfântul Ioan Damaschinul în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* – deşi o dezvoltă în chip amănunțit în *Omiliile* lui.

[86] M. Jugie, *La mort et l'asomption de la Sainte Vierge*, Citta del Vaticano, 1944, p. 250. Pentru detalii şi pentru o informare cuprinzătoare vezi lucrarea reprezentativă a lui Ioannis Or. Calogiros, *Maria, Născătoarea de Dumnezeu pururea Fecioara, după credința ortodoxă*, Tesalonic, 1957. Vezi şi Mihail Nazm, *Născătoarea de Dumnezeu după Ioan Damaschinul*, Tesalonic, 1984.

vizează pe toți oamenii și nu doar o ființă privilegiată care a fost izbăvită de păcatul strămoșesc după concepția sa.

8. Cele trei demnități ale lui Hristos

Hristos ca Logos întrupat nu este doar Însuși Cuvântul neîntrupat, care s-a manifestat patriarhilor și proorocilor din Israel în teofanii, ci recapitulează și unește în Persoana Sa toată chintesența istoriei poporului făgăduinței, unde au dominat în mod fundamental trei autorități: împărătească, proorocească și sacerdotală. Ungerea împăraților, a proorocilor și a preoților acorda demnitatea conducerii și a administrării poporului. Totuși aceste trei demnități, a împăratului, a proorocului și a sacerdotului nu au existat totdeauna, iar când au coexistat nu se găseau în mod de la sine înțeles într-o admirabilă simfonie. În mod obișnuit o autoritate se opunea alteia. Sunt foarte cunoscute incendiarele cuvinte ale proorocilor împotriva împăraților și preoților neevlavioși. În multe situații, linia profetică reprezenta autenticitatea istoriei poporului făgăduinței. Proorocul Samuel, transmițând poporului mesajul lui Dumnezeu, era în mod categoric împotriva instituției regale: el a spus israeliților, într-o zi împărații vor jefui bunurile noastre și vă vor face robi. Iar căința voastră de după aceea nu vă va mântui[87]. Dincolo de altele, aceste opinii ale proorocilor sunt un exemplu în plus al încadrărilor celor trei autorități, care doar ca funcțiuni harismatice pot să slujească trupul poporului. Totuși, revelația lui Dumnezeu, atât în istoria lui Israel, cât și în mersul Bisericii lui Hristos, se săvârșește în mod necesar prin intermediul evenimentelor dramatice și a întregii necuviințe istorice. De altfel, spre aceste evenimente și spre această necuviință se îndreaptă lucrarea terapeutică a revelației.

---

[87] *I Împărați* 3, 16-18: «Din robii noștri, din roabele noastre, din cei mai buni feciori ai noștri și din asinii noștri va lua și-i va întrebuința la treburile sale. Din oile noastre va lua a zecea parte și chiar voi veți fi robii lui. Veți suspina atunci sub regele vostru, pe care vi l-ați ales și atunci nu vă va răspunde Domnul».

În Persoana Cuvântului întrupat aceste trei demnităţi pe care, după teologia Părinţilor ortodocşi, le-a condus El însuşi în istoria lui Israel, sunt reunite în mod indestructibil ca funcţiuni harismatice şi zidesc trupul Bisericii. Biserica, ca trup al vieţii, ca edificiu «a pietrelor vii»[88], nu poate fi înţeleasă fără puterea şi autoritatea împărătească, proorocească şi sacerdotală, peste tot în cadrele liturgice şi harismatice. Autoritatea împărătească este puterea care realizează însăşi lucrarea creaţiei şi a creării din nou. Autoritatea profetică este puterea cuvântului care face deosebirea şi varietatea fiinţelor create în lăuntrul unui trup ierarhic. Cuvântul ca predanie păzeşte «dreapta raţiune» a făpturilor în hotarele lor pentru a putea fi fiinţe dependente după har de Dumnezeu. Autoritatea sacerdotală este puterea care susţine fiinţele raţionale prin Dumnezeu astfel încât să se raporteze la Acesta şi să izbutească în mersul lor desăvârşitor; această raportare este jertfa fiinţelor create pe altarul iubirii dumnezeieşti pentru realizarea acestei desăvârşiri. Hristos ca împărat a creat temeliile edificiului trupului ecclesiastic; a zdrobit puterile diavoleşti, a nimicit puterea morţii, a făcut minuni şi, în final, El Însuşi a înviat. Această biruinţă este împărătească şi începutul rolului transformator şi transfigurator al Bisericii însăşi prin intermediul Sfintelor Taine. Biruinţa nu a fost ceva străin sau diferit de cuvântul şi predania care îndreptau firea păcătoşilor, conducând-o la purificare şi înnoire în cadrele canonice ale cuvântului drept prin arătarea adevărului. În final, Hristos uneşte, ca Unic Mijlocitor şi Preot, creaţia cu Dumnezeu, aducându-Se pe Sine jertfă. Totuşi, pentru că Hristos a unit aceste trei demnităţi, de fiecare dată când lucrează o operă ca Împărat nu lipseşte Proorocul şi Preotul; acelaşi lucru se întâmplă şi de câte ori lucrează ca Prooroc şi ca Preot. În Persoana Sa nu există nici un conflict între aceste autorităţi harismatice, aşa cum se poate întâlni în istoria poporului lui Israel. Totuşi, această unitate a autorităţilor este dictată şi de identitatea ipostatică a lui Hristos şi, totodată, de structura însăşi a trupului ecclesiastic. În interiorul acesteia nici o lucrare nu

[88] *I Petru* 2,5.

este înțeleasă doar ca împărătească sau profetică, sau ca sacerdotală. O scindare oarecare constituie o cădere din însăşi unitatea trupului harismatic al Bisericii. Eusebiu, care leagă istoria poporului făgăduinței ca unitate organică de istoria Bisericii, localizează cele trei autorități în Persoana lui Hristos, a singurului Arhiereu al tuturor, a singurului Împărat al întregii creații şi a sigurului Prooroc. Nici unul dintre cei care anterior au fost unşi împărați, prooroci şi preoți, nu au posedat «puterea de la Dumnezeu» de care dispunea Hristos[89].

---

[89] Eusebiu, *Istoria bisericească*, 1,3 PG 20, 72B: «Aşa încât toți aceştia au o oarecare asemănare cu Hristos cel Adevărat, cu Cuvântul cel dumnezeiesc şi ceresc, singurul arhiereu al lumii, singurul împărat al făpturilor, singurul mare prooroc între proorocii Tatălui. Dar prin faptul că toți cei care se ungeau altădată fie ei preoți, fie regi, fie prooroci, erau unşi numai în chip simbolic, este o dovadă că nici unul dintre ei nu avea o virtute puternică şi tare, aşa cum o avea Mântuitorul şi Domnul nostru». Pentru ca cineva să poată percepe câtă dependență a avut teologia dogmatică şi simbolică mai demult față de modelele occidentale neasimilate, probabil că e suficient să citească critica lui D.S. Balanou pe care o face *Dogmaticii* lui Christos Androutsos. Acolo va vedea o discuție între trei teologi consacrați ai acelei epoci, a lui Androutsos, a lui Diovuniotis şi a lui Balanou, care are contradicții şi inconsecvențe aproape impardonabile. Tustrei sunt dependenți de modelele occidentale, şi, în mod sigur, nu sesizează acest lucru. De aceea şi neînțelegerile lor din perspectiva teologiei ortodoxe provoacă şi o anumită exaltare. Voi menționa doar un exemplu emblematic: «Despre tema pogorârii la iad (p. 211), pe care autorul o dezvoltă în legătură cu demnitatea împărătească aparține mai degrabă celei profetice, pentru că în Biserica noastră aceasta este considerată ca o consecință a demnității Sale profetice pe Pământ – predica Sa în închisoarea duhurilor». (Vezi D. S. Balanou, *Critica Dogmaticii d-lui Christos Androutsos*, Ierusalim, 1907, p. 24. Aici orice teolog ortodox are să se mire foarte tare de corectura lui Balanou, care desigur, invocă şi „Biserica noastră". Oare Balanou nu a fost atent niciodată la iconografia ortodoxă care reprezintă evenimentul coborârii lui Hristos la iad, în care zdrobeşte uşile şi încuietorile şi umple toate de lumină? Oare el nu a fost atent la nimic din imnografia Bisericii, şi în principal nici chiar la slujba înmormântării, unde Hristos îi eliberează pe cei adormiți şi legați cu cătuşe dureroase de fier? El crede oare că credința „Bisericii noastre" admite faptul că Hristos în iad a spus vreo predică, precum anumiți predicatori înşelați din sec. XX ? Nu a auzit niciodată să se cânte că iadul este *jefuit şi legat, iar moartea este omorâtă?* Cum deci se deosebeşte de Androutsos, care în principiu plasează în mod corect evenimentul coborârii lui Hristos la iad în cadrul demnității împărăteşti? Dar amândoi negreşit nu se pot înțelege, deoarece cred în

Eusebiu din Cezareea, în calitate de istoric, vede în tot cursul evenimentelor fazele pe care le traversează trupul Bisericii. În noua fază, unde capul trupului este Hristos, autoritățile se articulează în mod diferit. Prin urmare, conchide Sfântul Apostol Pavel în **Epistola către Evrei,** preoția iudaică tranzitorie a fost înlocuită definitiv cu preoția lui Hristos, care o conferă ca harismă în edificiul trupului ecclesiastic. Preoția este lucrarea care împacă din nou pe Dumnezeu cu făptura, având curajul şi posibilitatea de a-L privi pe Dumnezeu ca prezență a luminii sfințitoare. Rezultatele preoției sunt prin excelență sfințitoare.

Epistola către Evrei, care analizează detaliat opera arhierească a Mântuitorului Hristos, prin raportarea ei la preoția iudaică, vorbeşte despre desființarea aceleia prin apariția şi lucrarea preoției lui Hristos. Iar aceasta nu constituie ceva arbitrar şi inovator. Valabilitatea preoției iudaice a fost provizorie, astfel încât să nu poată continua în noua fază a istoriei. Iar acest lucru este prevăzut şi dinainte spus în istoria Vechiului Testament, pentru că Melchisedec, regele Salemului, preot al Dumnezeului Celui Prea Înalt, preînchipuie pe Hristos Însuşi. Am văzut că tipul (τύπος) nu este înțeles fără o acoperire esențială. Prin urmare, întâlnirea lui Avraam cu Melchisedec după victoria lui Avraam împotriva împăratului Kedarlaomer şi a altor trei combatanți, are după erminia autorului **Epistolei către Evrei** caracterul unei teofanii. Avraam este blagoslovit de Melchisedec, care este fără tată şi fără mamă, fără spiță a neamului (Hristos este fără mamă ca Logos de dinainte de veci şi fără tată ca Logos întrupat), şi Avraam se obligă să-i dea zeciuială din prăzile sale, în conformitate cu cele ce ulterior vor fi în vigoare, pentru preoții din neamul lui Levi. Melchisedec, ca rege al Salemului şi preot, i-a oferit pâine şi vin. În fața lui Avraam, care este strămoşul întregului popor al făgăduinței, Melchisedec se prezintă împărat superior, preot

---

mod scolastic că trebuie să fie distinse în mod etanş cele trei demnități ale lui Hristos: cea împărătească, cea preoțească şi cea proorocească. Totuşi, Androutsos, în ceea ce priveşte tema prezentă, a depăşit în multe puncte distincțiile scolastice.

care binecuvintează şi primeşte şi zeciuială din prăzi; în acest fel l-a binecuvântat nu numai pe Avraam, ci şi pe potenţiali preoţi leviţi care ar putea ieşi din Avraam. Prin urmare, spune autorul **Epistolei către Evrei**, Melchisedec este superior preoţilor iudei, deasupra preoţiei iudaice. Acesta este Cuvântul, neîntrupat în Vechiul Testament şi întrupat în perioada Bisericii, şi conform celor spuse de psalmist, «după rânduiala lui Melchisedec»[90]. Încă din **Epistola** de mai sus se face legătura istoriei lui Israel cu cea a Bisericii, a vechii demnităţi sacerdotale şi a preoţiei creştine. Teologia ulterioară a Părinţilor va dezvolta în mod amănunţit această temă, desigur nu sistematic, dar în cadrul Teologiei, Hristologiei şi Ecclesiologiei. Ei văd în Persoana lui Hristos, într-o unitate indisolubilă, autoritatea harismatică a împăratului, a proorocului şi a preotului. Astfel Cuvântul întrupat este acelaşi care întrupează în mod istoric adevărul în continuitatea mătcii istorice a dumnezeieştii iconomii, ca Împărat, Prooroc şi Arhiereu.

Noua împăcare a lui Dumnezeu cu făptura se realizează prin Înomenirea Cuvântului. Cuvântul întrupat, în relaţia acestei intime apropieri istorice faţă de om, îi conferă viaţă din belşug şi nestricăciune. Această dăruire, după actul împăciuitor al jertfei este făcută de către Arhiereul Hristos, care în acelaşi timp deţine ca Împărat puterea de a săvârşi lucrarea analogă şi de a povăţui umanitatea ca Învăţător. Aşadar, tipul istoriei lui Israel este structura pe care se construieşte istoria arătării Împăratului, Proorocului şi Arhiereului Hristos. Prin urmare împăraţii, proorocii şi preoţii lui Israel au o singură şi unică raportare care nu este alta decât adevăratul Hristos. De altfel, această raportare are şi Legea faţă de Persoana şi opera lui Hristos. Aşa cum cele trei demnităţi au

---

90 *Geneza* 14, 18-20: «iar Melchisedec, regele Salemului, i-a adus pâine şi vin. Melchisedec acesta era preotul Dumnezeului celui Preaînalt, Ziditorul cerului şi al pământului. Şi a binecuvântat Melchisedec pe Avram şi a zis: Binecuvântat să fie Avraam de Dumnezeul cel Preaînalt, Ziditorul cerului şi al pământului. Şi binecuvântat să fie Dumnezeul cel Preaînalt care a dat pe vrăjmaşii tăi în mâinile tale! Şi Avaram i-a dat lui Melchisedec zeciuială din toate». *Evrei* 7, 1-17. *Psalmi* 109,4: «Juratu-S-a Domnul şi nu-I va părea rău: Tu eşti preot în veac după rânduiala lui Melchisedec».

fost structura istoriei lui Israel, astfel şi Legea constituia un indice viu al mersului lui Israel, structura relaţiei însăşi dintre Dumnezeu şi popor. De aceea, Legea în Persoana şi opera lui Hristos se manifestă din nou ca împlinirea unei vieţi, ca praxis şi relaţie iubitoare[91]. Aceasta este semnalată cu o extremă insistenţă de către teologia ortodoxă, subliniind principiul său de bază că tipul (τύπος) este împreună legat cu fiinţa (οὐσία) în mod dinamic şi eshatologic. Astfel, Legea ca tip tinde spre împlinire, însă, în acelaşi timp, este indicele unui curs spre împlinire. Din acest motiv, ţinerea ei de către poporul lui Israel are consecinţe nemijlocite hic et nunc: gustă bunurile dumnezeieşti, materiale şi spirituale şi vede prezenţa vie a lui Dumnezeu. Acesta este sensul sintagmei că nu se face desfiinţarea Legii, ci «plinirea ei». Faptul că nu se face desfiinţarea Legii, din moment ce în Lege sunt tipurile, o mărturiseşte într-un mod convingător devenirea unitară a vechii şi a noii epoci. Cea veche este integrată în cea nouă, este întregită şi nu este făcută să dispară. Ea nu constituie doar un stadiu tranzitoriu şi apoi nimic mai mult. De aceea se spune că desfiinţarea Legii este chiar «plinirea ei». În noua stare nu există cea anterioară cu imperfecţiunea ei, ci şi aceasta nouă tinde dinamic şi eshatologic spre o stare mai desăvârşită. Totuşi starea anterioară, veche a Legii este integrată în cea nouă, sau, mai bine spus, este aceeaşi care s-a întregit. Astfel nimic nu se pierde, nici nu este îngăduită sau înţeleasă întoarcerea cuiva înapoi la vechea stare. O asemenea retrogradare, după teologia ortodoxă, în mod sigur constituie erezie.

Prin urmare tipul, aşa cum sunt unşi împăraţi, prooroci şi preoţi ai poporului făgăduinţei, precum şi Legea însăşi, nu a fost şi nici nu este ceva lepădat şi fără legătură cu noua fază a devenirii. Doar dacă rămâne neplinit şi static el se retează din această devenire unitară şi, în consecinţă, se mortifică. În acest caz, erezia care provine din ataşamentul

---

[91] Vezi interesantele teze ermineutice ale Părinţilor ortodocşi şi a ermineuţilor contemporani în lucrarea lui Vasilios P. Stoiannos, *Hristos şi Legea. Considerarea hristologică a Legii în Epistola Către Galateni*, Tesalonic, 1976, în principal p. 35 ş.u. Vezi şi C.F.D. Moule, *The Origin of Christology*, London, 1978, p. 127 ş.u.

față de tip are drept element caracteristic staticitatea şi rigiditatea. Adevărul care porneşte din matca naturală şi istorică este flexibil, evolutiv şi în lăuntrul unor cadre istorice şi dinamice. Orice rămânere în urmă este nu doar suspectă, ci în mod sigur abatere eretică. Ea iese din înaintarea unitară. Desigur, şi în faza sa de dinainte tipul propriu-zis nu este ceva firav şi exterior. El are legătură cu înaintarea dinamică. De aceea, Sfântul Epifanie într-un mod interesant, care arată această linie consecventă a teologiei, adresându-se ereticilor ebioniți, le spune că tăierea împrejur, care este tipul Legii în care aceştia rămâneau, nu constituie un criteriu al adevărului şi al mântuirii. Iar aceasta se întâmplă pentru că rămâne fără o evoluție dinamică, după cum, de altfel, o reclamă chiar Legea. Adică aceasta este dovedită prin faptul că tăiere împrejur au şi preoții idololatri ai egiptenilor, precum şi saracinii, ba chiar şi alții. Prin urmare nu poate exista nici un avantaj atâta vreme cât nu se deosebeşte față de obişnuința comună a idololatrilor de mai sus. Şi fireşte, deosebirea nu poate fi alta decât faptul că, în principiu, provine din Lege şi în continuare se întregeşte în Evanghelie, în lăuntrul aceleiaşi istorice şi dinamice deveniri. În afară de aceasta, în mod sigur seamănă cu tipul tăierii împrejur al altor popoare[92]. Iar rațiunea este clară; nu se sprijină pe Lege şi nici nu are legătură cu înaintarea dinamică a istoriei dumnezeieştii iconomii în lăuntrul căreia tipul devine ființă. Alt drum nu există.

Astfel, cele trei demnități ale lui Hristos sunt tipul «deplin» al istoriei poporului făgăduinței. Căutarea mântuirii şi a dreptei relații cu Dumnezeu este cerința şi gustarea a însăşi istoriei Lui. De aceea, când «plinătatea» devine realitate în Persoana şi în opera lui Hristos, Biserica se numeşte noul Israel. Tipologia, care are un loc de bază în teologia patristică şi în istoriografia bisericească, caută să semnaleze nu numai

[92] Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 41, 469A: «Ce lucru de mândrie [ar fi] pentru ebioniți tăierea împrejur, când idololatrii şi preoții egiptenior au tăiere împrejur? Chiar şi saracinii, [numiți] şi ismaeliți, au tăiere împrejur, şi samaritii şi iudeii şi omiriții. Iar cei mai mulți dintre aceştia nu săvârşesc aceasta prin lege, ci printr-o oarecare obişnuință care vine de la sine».

fiinţa adevărului, dar şi fazele evolutive pe tot parcursul istoriei. Tipologia nu descrie nici o repetare a aceloraşi evenimente, nici nu acceptă cursul ciclic al lucrurilor. Tipul şi adevărul aparţin unui mers unitar şi dinamic spre întregirea istoriei dumnezeieştii iconomii. Schema biblică şi bisericească a istoriei, probabil pentru prima dată în cultura universală, introduce prin tipologie sensul continuităţii şi al evoluţiei istorice. Realităţile istorice se îndreaptă către un scop, către o întregire sau desăvârşire. În acest caz Hristos, prin cele trei demnităţi, concentrează toată chintesenţa sensului istoric şi în acelaşi timp ca împărat, prooroc şi arhiereu, face ca istoria să aibă un nou şi neclintit centru.

9. Prelungiri ale disputelor hristologice Monotelismul - Voinţa gnomică

Sinodul IV Ecumenic a elucidat pe deplin învăţătura ortodoxă în ceea ce priveşte punctele de bază ale dogmei întrupării şi totodată, prin confruntarea ei cu principalele erezii ale apolinarismului, nestorianismului şi monofizitismului, a inventariat cu aceeaşi limpezime mentalitatea eretică şi premisele ei. Totuşi, limpezimea cuvântului drept nu se impune totdeauna sau, mai bine zis, se impune rar pentru că viaţa este reglată de o mie şi unu de factori exteriori şi probabil, după o minunată sintagmă, de către pasiuni. Însă valoarea acestei inventarieri a dogmei este, negreşit, monumentală pentru istoria spiritualităţii ortodoxe. Pentru că dogma de la Calcedon a «salvat» viaţa creştină de o dominantă moralistă şi de un spiritualism exagerat. Taina relaţiei dintre necreat şi creat prin experienţa vie a tradiţiei şi prin măsurile raţiunii a fost descrisă analitic şi în principal «negativ» şi în acest fel a fost blocată dreapta credinţă. De aceea, contribuţia sinodului de mai sus este oricum inestimabilă.

Dar necuviinţa istoriei se continuă, iar în aceasta, de altfel, îşi face apariţia spiritualitatea transfigurată. Sinodul IV Ecumenic nu a fost acceptat de către toţi, mai ales de către variatele grupări ale monofiziţilor, care de la naştere au avut

în ființa lor tendințe dezbinatoare. Imperiul a fost zguduit şi în final a fost mutilat; regiunile orientale au fost pierdute din motive politice, culturale şi religioase. Principala cauză nu a fost doar monofizitismul, ci au contribuit şi tendințele de independență şi adversitate față de puterea imperială şi față de scaunul patriarhal de la Constantinopol. În final s-au separat Siria, Palestina şi Egiptul din moment ce au devenit foarte uşor pradă arabilor. Patru mari Biserici monofizite au constituit ramuri particulare: armeană, iacobită, coptă şi etiopiană[93]. Popoarele acestor țări, nici înainte de Sinodul IV Ecumenic şi firește foarte greu după, nu puteau să urmeze dezvoltările, teologia şi mentalitatea Imperiului. Aceste greutăți au fost diverse, iar în acest caz a dominat factorul teologic şi spiritualitatea. În întregul lor, aceste Biserici țineau şi au păstrat în mare măsură ethosul ortodox, iar deosebirea era localizată mai mult în terminologia lingvstică şi în mentalitatea vieții, a modului de gândire şi în comportamentul politic. Totuşi problemele politice şi bisericeşti s-au înmulțit cu timpul, iar politica imperială încerca cu îngrijorare să aducă înapoi țările pierdute. Imediat după Sinodul IV Ecumenic, o serie întreagă de împărați, cu ghiarele şi dinții, cu decrete şi pedepse, a

---

93 Aceste Biserici se numesc Anticalcedoniene, dar o numire mai fericită, care este predominantă astăzi, ar fi aceea de Precalcedoniene. Rațiunea este limpede; deosebirea nu se caracterizează ca fiind opoziție, ci ca o tendință particulară din cauza situației culturale şi teologice diferite a acestor popoare orientale, care nu au putut urmări evoluțiile teologice şi nici să le urmeze după aceea nu au mai putut. Astăzi se face şi se stabileşte un dialog în cadrul mişcării ecumenice, cu aceste patru Biserici şi cu Biserica din Malabar din India. S-ar putea spune că imediat după primele împotriviri față de Sinodul IV Ecumenic s-a făcut o încercare de contact şi de dialog, fără nici un rezultat însă. În sec. XII însă încercările au fost organizate sistematic, dar nici acestea nu au dat nici un rod. Astăzi lucrurile s-au schimbat radical. După consfătuiri neoficiale succesive între teologii ortodocşi şi precalcedonieni din 1971, dialogul a început să capete un caracter oficial. A IV-a Consfătuire Panortodoxă de la Chambesy din 1968 a format Comisia Interortodoxă Teologică pentru promovarea dialogului. Pentru dialogul cu Bisericile Precalcedoniee vezi I. Karmiris, *Biserica Ortodoxă în dialog cu bisericile eterodoxe*, Atena, 1975, p. 21-30. Sfântul Ioan Damaschinul zice despre aceste biserici că s-au separat *sub pretextul hotărîrilor de la Calcedon*. Vezi *Despre erezii*, PG 94, 741A.

încercat să facă dorita unire. Fireşte că dialogul a fost foarte slab. Basilikos, Zenon, Anastasios, Iustinian, Iraclie, Constans al II-lea, din secolul al V-lea până în secolul al VII-lea se mişcă pe această linie a încercărilor zbuciumate. Totuşi, raţiunile despărţirii sunt puternice şi adânc înrădăcinate în structura sufletească a popoarelor. Nu doar monofizitismul şi exagerarea misticistă a acestor popoare orientale, dar şi conjunctura factorilor politici şi exteriori au concurat la această distanţare şi scindare.

Încercările imperiale înfăţişează oportunitatea politică, ce nu trebuie să fie condamnată totdeauna. Urmărirea concilierii nu înseamnă apriori şi trădarea adevărului; dimpotrivă, prin împăcare se poate găsi rezolvare, dacă aceasta este impusă şi de oportunitatea însăşi. Totuşi, după cum a fost consemnat, încercările nu au dat roade. **Enciclica** lui Basilikos din 476 şi **Enotikonul** lui Zenon din 482 au provocat împotriviri dure şi ireconciliante din partea ortodocşilor. Desigur, iniţiativa lui Zenon pentru monofizitism a provocat schisma acachiană a Bisericii Occidentale din 484 până în 519. Patru decrete succesive ale lui Iustinian, până la Sinodul V Ecumenic din 553 şi după, au fost întâmpinate în acelaşi mod ireconciliant. Prin decretul din 553 a urmărit să consacre expresia «unul din Treime a pătimit în trup». Această expresie continua politica împăratului Anastasie, care adăugase după «sfinte fără de moarte» al imnului întreit sfânt, expresia «răstignit pentru noi». În mod evident, aceste expresii, care pot fi interpretate în mod theopashit, urmăreau să-i atragă pe monofiziţi, de vreme ce accentuează unitatea dumnezeiască şi în mod intenţionat leagă problema hristologică în mod confuz de dogma Treimică. Totuşi, şi aceste tentative nu a fost posibil să aibă rezultatele scontate. Oricum, din perspectivă teologică, ele au avut destule elemente reprobabile. Prin decretul din 543, de sub patriarhul Mina, sunt condamnaţi Origen şi origeniştii contemporani. Această problemă se lega de alte tensiuni şi tulburări şi crea, astfel, o mai mare acuitate în toate domeniile. Trebuia, aşadar, să fie încheiată problema lui Origen şi a disputelor origeniste. Prin decretul din 544 se impunea condamnarea celor trei capitole, adică cele ale

învățăturii nestoriene. Mult mai târziu, prin decretul din 564, s-a încercat impunerea opiniilor unei grupări de monofiziți, a „dochetismului nestricăcios".

Monofizitismul nu a avut în mod fundamental premise puternice şi întemeiate. El doar trimite la o tendință «misticistă», în principal a popoarelor orientale, şi semnalează pericolul nestorianismului. De aceea, a prezentat o varietate de nuanțe şi de tendințe, însă totdeauna dogma de la Calcedon constituia pentru acesta o provocare a primejdiei nestoriene. Totuşi, şi din partea monofiziților se prezintă tendințe de reconciliere, pentru înțelegerea între cele două părți. Sever (512-518), Patriarhul Antiohiei, a arătat o moderație desăvârşită, încercând să atenueze opiniile monofiziților de tipul dochetiştilor nestricăcioşi, care susțineau că trupul Domnului încă de la început, după Întrupare, a fost nestricăcios pentru totdeauna, nesupus patimilor ireproşabile. Principalii reprezentanți ai acestora au fost Iulian Alikarnasos din Asia Mică şi Gaianos din Alexandria, pe care-i aminteşte şi Sfântul Ioan Damaschinul[94]. Sever se apropie, chiar dacă nu acceptă pe deplin dogma de la Calcedon, susținând că trupul lui Hristos, înainte de Înviere, se supune stricăciunii fireşti ireproşabile. Această idee se află în acord cu opinia ortodoxă, din perspectiva faptului că trebuie să se facă confruntarea dintre stricăciune, ca realitate creată, şi nestricăciune, ca participare după har la necreat, şi a unirii ființiale a creatului cu necreatul, lucru care se întâmplă în firea omenească creată a lui Hristos. Cu alte cuvinte, firea omenească a lui Hristos rămâne totdeauna creată, înainte şi după Înviere. Din cauza unirii ipostatice, participă ea însăşi la îndumnezeire şi nestricăciune, nesupusă nici unei stricăciuni (nici stricăciune, nici decădere morală). Însă înainte de Înviere se supune de bunăvoie realelor

---

[94] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 3,28, PG 94, 1100B: «Este necucernic să spui că trupul Domnului este nestricăcios înainte de înviere, după concepția nebunului Iulian şi Gaian, potrivit primului sens al cuvântului stricăciune. Căci dacă era nestricăcios nu ar fi deoființă cu noi şi atunci nu s-au întâmplat cu adevărat, ci numai în aparență, acelea pe care le spune Evanghelia că s-au întâmplat: foamea, setea, cuiele, împungerea coastei, moartea».

patimi fireşti ireproşabile după îngăduinţă, pentru a se realiza planul dumnezeieştii iconomii. Prin urmare, docheţii nestricăcioşi au premise total diferite; ei pornesc de la premisa de bază că trupul Domnului este de alt fel (altă specie), necreat şi ceresc. De aceea, o anumită grupare se numeşte a necreaţilor. Ei nu urmează consecinţelor unirii ipostatice a celor două firi în Hristos.

În acest caz Sever, cu toate că nu face precizările necesare, se pare că acceptă noţiunile de stricăciune şi nestricăciune în sensul teologiei ortodoxe. Din moment ce Hristos, înainte de Înviere, se supune patimilor fireşti ireproşabile, aceasta înseamnă, negreşit, că are firea omenească creată integrală şi nu s-a realizat nici o absorbire după unire. De altfel, pe adepţii lui Sever docheţii nestricăcioşi îi numeau adoratorii stricăciunii. Poziţiile docheţilor nestricăcioşi şi ale „necreaţilor" prezentau un punct de vedere total diferit. Pur şi simplu, absenţa realelor patimi ireproşabile şi a lucrărilor omeneşti arată că în Hristos nu exista firea omenească creată integrală.

Din partea politicii imperiale, convocarea Sinodului V Ecumenic în Constantinopol de către Iustinian, trebuie să fie considerată ca tentativă de apropiere a monofiziţilor şi a ortodocşilor. Principalul scop al Sinodului a fost condamnarea tezelor nestoriene aşa cum între timp, după Sinodul IV Ecumenic, le semnalau continuu monofiziţii. Iustinian, între alte lucrări ale sale şi a decretelor corespunzătoare, credea că o condamnare din nou a anumitor hotărâri nestoriene i-ar satisface pe monofiziţi. Astfel, la Sinod au fost condamnate aşa-numitele *trei capitole*, adică Teodor al Mopsuestiei şi scrierile lui, scrierile lui Teodoret al Cirului şi cele ale lui Ivas al Edessei. Împotriva celor trei capitole, Sinodul a editat 14 anatematisme, care nu condamnă nici o erezie nouă, ci doar, prin intermediul celor trei capitole de mai sus, sunt repetate în linii generale poziţiile nestoriene şi sunt dezaprobate[95]. Totuşi, nu au fost condamnaţi în mod personal Teodoret al

[95] În principiu Roma nu a fost de acord. Papa Vigiliu nu a mers la Sinod, cu toate că se afla în Constantinopol. Occidentul a acceptat mai târziu condamnarea celor trei capitole.

Cirului şi Ivas al Edessei, ci doar devierile eretice care există în scrierile lor.

O problemă istorică, probabil nesoluţionată, rămâne aceea dacă Sinodul a examinat şi a validat condamnarea lui Origen şi a scrierilor sale, care fusese pronunţată înainte cu zece ani în Constantinopol prin decretul imperial al lui Iustinian şi Sinodul local, ce a fost convocat de patriarhul Mina în 543. Atunci a fost condamnat Origen prin 10 anatematisme ale decretului imperial şi 15 ale Sinodului. Procesele verbale ale Sinodului V Ecumenic (cele în limba greacă s-au pierdut) nu vorbesc despre o nouă hotărâre împotriva lui Origen. Doar se aminteşte numele lui Origen în anatematisma a XI-a împotriva celor trei capitole, între cel al lui Arie, Eunomie, Macedonie, Apolinarie, Nestorie şi Eutihie. Totuşi, următoarele două sinoade ecumenice şi Sinodul Quinisext vorbesc despre condamnarea lui Origen de către Sinodul V Ecumenic[96].

În cele 10 anatematisme imperiale ale decretului împotriva lui Origen şi în cele 15 ale Sinodului local se repetă tezele de bază ale lui Origen, confundate totuşi şi cu ideile veşnice ale lui Platon, identice sau similare, prin intermediul origeniştilor. În acea epocă, în Palestina, grupările monahilor origenişti se aflau în opoziţie ireconciliantă şi provocau, pe lângă alte tensiuni, nu puţine necazuri politicii imperiale. În Palestina s-au creat două focare dure ale monofiziţilor, isohriştii şi protocreaţii; primii acceptau că sufletul lui Hristos, pe care L-a avut trupul Său, a fost acelaşi cu sufletele preexistente ale oamenilor, în timp ce ceilalţi considerau în mod logic că sufletul lui Hristos a fost superior celorlalte. În final, condamnarea lui Origen prin anatematismele de mai sus se adresează tuturor concepţiilor origeniste, concentrând ereziile într-un întreg de propoziţii care resping aceste abateri. Aici este dur dezaprobată învăţătura despre preexistenţa sufletelor, căderea lor din henadă şi crearea demonilor şi a sufletelor. Este dezaprobată învăţătura că trupul lui Hristos este sferic după Înviere, aşa cum vor fi toate trupurile înviate. Sunt dezaprobate

[96] Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Universale Ortodoxe*,vol. 1, p. 180-200.

alte abateri hristologice şi, în final, apocatastaza tuturor şi redobândirea de către intelecte (νόες) a aceleiaşi stări pe care au avut-o înainte de cădere. Pentru toate acestea şi pentru alte teme amănunţite este responsabilă învăţătura lui Origen, însă în mod necesar şi diferitele ei prelungiri interpretative.

Ultima tentativă de atragere a monofiziţilor şi de salvare a sectorului oriental al Imperiului Bizantin au făcut-o împăraţii Iraclie (610-641) şi Constans II (641-668), însă fără să apară vreun rezultat pozitiv. În această nouă încercare, tema dominantă şi controversată a fost monotelismul şi, prin urmare, monergismul. Această ultimă învăţătură reconciliantă şi-a avut leagănul, aşa cum de altfel era firesc, în cercurile monofizite din Alexandria. În scurte cuvinte această învăţătură, cu toate că admitea cele două firi în Hristos sau le lăsa neatinse fără discuţie, vorbea despre o singură voinţă sau o singură lucrare a lui Hristos. Aceasta înseamnă că după unirea celor două firi, dumnezeiască şi omenească, în mod ipostatic şi într-un singur Ipostas al lui Dumnezeu Cuvântul, în această unire persoana cea una a avut o singură voinţă şi o singură lucrare. Această voinţă şi lucrare care se raportează la o singură persoană, va deveni, de asemenea, motiv pentru problema «voinţei gnomice»* cu care se va ocupa în principal Sfântul Maxim Mărturisitorul. Totuşi o asemenea voinţă despre care voi vorbi mai jos este de neînţeles din perspectivă teologică în Persoana lui Hristos. Deci monotelismul, urmat în mod firesc de monergism, invadează cercurile teologice din Constantinopol şi provoacă spiritele «filounioniste» spre o nouă încercare de atragere a monofiziţilor. Încă de la începuturile secolului al VII-lea monotelismul[97] invadează teologia în principal în Alexandria. Discuţiile în jurul acestei teme dobân-

* Pentru detalii mai ample asupra acestei teme se poate consulta cap. *Învăţătura Sfântul Maxim Mărturisitorul despre cele două voinţe unite în Hristos*, din lucrarea *Studii de Teologie Dogmatică*, de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Edit. Mitrop. Olteniei, Craiova 1991, pag.88-152. (n. tr.).

97 Adepţii monotelismului s-au spijinit pe foarte cunoscuta expresie a Sfântului Dionisie Areopagitul *lucrare teandrică*. Totuşi, aici, după cum au subliniat şi ermineuţii ulteriori şi ,în principal, Sfântul Maxim Mărturisitorul, este vorba în esenţă despre două lucrări ale Cuvântului întrupat, cea dumnezeiască şi cea omenească; o spune ,de altfel, şi cuvântul *teandrică*.

desc interes, iar anumitora chiar li se pare atrăgătoare noua barcă de salvare.

Împăratul Iraclie, prin raportul patriarhului Serghie, a văzut monotelismul ca pe o şansă unică. Încă din timpul campaniei sale în Armenia şi a călătoriei sale la Ierusalim, împăratul cunoscuse mulţi monofiziţi, a discutat cu aceştia despre opiniile lor şi a simpatizat foarte mult filosofia lor. Deci se construiseră tot felul de punţi. Pe de altă parte patriarhul Serghie (610-638)[98], arhitectul reconcilierii şi fierbinte susţinător al monotelismului, a dezvoltat o amplă activitate în spaţiul politic şi teologic, urmărind să impună tuturor opiniile şi planurile sale pentru o rezolvare conciliantă a problemei. A avut contacte particulare cu Papa Honoriu, care a acceptat politica tronului patriarhal din Constantinopol. Toate arătau că această tactică va avea un rezultat fericit astfel încât să se facă dorită împăcarea dintre ortodocşi şi monofiziţi. Totuşi, monahul Sofronie din Damasc, care mai târziu, în 634, a devenit patriarh al Ierusalimului, a manifestat încă de la început o asemenea opoziţie care a provocat în discuţii o justă incendiere şi un patos nestins. Chiar în Siria s-au grupat pe de o parte monofiziţii înverşunaţi, iar pe de alta ireconciliabilii şi adversarii neînduplecaţi ai monofizitismului. Această intervenţie a lui Sofronie a paralizat pentru o durată apreciabilă de timp orice activitate a arhitecţilor concilierii.

Sofronie s-a interesat despre forma înaintată şi matură a monotelismului aşa cum a formulat-o în final patriarhul Cir (Kiros) al Alexandriei (630-643). În 633, Cir a reuşit să se asocieze cu severienii din Egipt printr-o mărturisire de credinţă bazată pe monotelism. Conţinutul mărturisirii a fost făcut cunoscut patriarhului Serghie, care a fost cu totul de acord cu el. Sofronie îşi începe imediat călătoriile în Alexandria şi Constantinopol, de pildă, unde îşi pregăteşte în mod minuţios reacţiile sale împotriva noii erezii. Zdrobitoare este de altfel **Epistola sinodală** pe care a lansat-o cu ocazia întronării sale la Ierusalim. Este vorba despre o profundă disertaţie teologică, însă cu multe elemente ale unui limbaj repetitiv şi combativ. El

[98] Serghie era de origine din Siria şi aceasta explică în parte şi politica lui.

recapitulează toate ereziile, le descrie şi le condamnă, neomiţând în final să combată într-un limbaj dur monotelismul şi monergismul. Opinia sa este categorică: noua erezie este monofizitismul însuşi[99]. Luptei lui Sofronie împotriva monofizitismului i s-a alăturat foarte repede Sfântul Maxim Mărturisitorul, care s-a refugiat la Roma pentru a-şi organiza mai bine opoziţia, de vreme ce în Constantinopol stăpâneau împăratul şi patriarhul.

Iraclie şi Serghie continuă, însă, din partea lor lupta pentru conciliere. În acest fel, în 638 împăratul a semnat celebra **Ekthesis**[100]. Textul **Ekthesis**-ului vorbeşte despre o voinţă a lui Hristos. Scopul textului este evident. El urmăreşte să atenueze impresia neplăcută pe care o producea monofiziţilor *oros*-ul dogmatic al Sinodului IV Ecumenic, întrucât acesta vorbeşte de două firi ale lui Hristos unite în mod natural şi fiinţial după ipostas în unicul ipostas al Cuvântului. Textul acesta a avut relativa lui preistorie care a ţinut destui ani. Redactarea lui a început în 634. Conducătorul acestei încercări a fost patriarhul Serghie, care urma cu devotament politica oficială a imperiului. Aceste pregătiri şi intenţiile responsabililor unei asemenea politici fuseseră, negreşit, percepute de către Sofronie şi Sfântul Maxim Mărturisitorul înainte de a fi compus şi constituit textul oficial al Imperiului şi al Bisericii. Totuşi, nu pare corectă opinia că la începuturi, din 634 şi mai înainte, Sfântul Maxim şi Sofronie găsiseră satisfăcătoare soluţia pe care o confecţionase patriarhul Serghie împreună cu colaboratorii săi şi că mai târziu au înţeles pericolul şi şi-au delimitat poziţia. Sigur că Sofronie, după afirmaţia de mai sus, s-a opus încercării de conciliere imediat

---

[99] Ioan Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Universale Ortodoxe*,vol. 1, p. 203-219, unde este înşiruită în întregime interesanta epistolă sinodală a lui Sofronie. Vezi şi Migne PG 87, 3148-3200.

[100] Vezi *Ekthesis*, în colecţia Mansi 10, 992-997. Între altele se spun şi următoarele: «Mărturisim o singură voinţă a adevăratului nostru Domn Iisus Hristos, ca nefiind niciodată despărţită de trupul Lui în care S-a sălăşluit mintal şi săvârşind mişcarea naturală a acestuia [= a trupului] din propriul impuls, împotriva autorităţii Cuvântului lui Dumnezeu unit cu el [= cu trupul] după ipostas; însă când, cu care şi în ce măsură chiar Dumnezeu Cuvântul a hotărât». (*Mansi* 10, 996C).

ce a devenit patriarh al Ierusalimului[101]. O asemenea opinie însă nu se sprijină pe realitate. Nici întâmplătoarele expresii reverențioase față de Serghie şi Iraclie, care se îndreptau atunci către aceştia din raţiuni lesne de înțeles, nu pot constitui argumente serioase pentru susținerea afirmației de mai sus. Pregătirile curții şi bunele servicii ale patriarhului arătau dintru început ce va ieşi mai târziu, aşa cum le-au dat formă prin celebra **Ekthesis** a lui Iraclie din 638. De altfel, **Votul** din 634, care a fost lucrarea lui Serghie şi constituia baza **Ekthesis**-ului, este clar în ceea ce priveşte abaterea eretică: Unul este Hristos, Dumnezeu adevărat, care lucrează cele dumnezeieşti şi cele omeneşti, dar nu este posibil ca El Însuşi să aibă două voințe. Aceste lămuriri suplimentare sunt date de către patriarhul Serghie prin scrisoarea sa către papa Honoriu[102]. Conținutul epistolei reprezintă dezvoltarea tezelor **Votului**. Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sofronie nici n-au fost de acord cu **Votul** şi nici nu au fost înşelați de el. Ei cunoşteau foarte bine pregătirile şi intențiile lui Iraclie şi Serghie. Lupta lor a prezentat, însă, o varietate de pregătiri sistematice şi de eşalonări. De aceea, aparentul în principiu acord sau opoziția rezervată devine mai târziu polemică neconciliantă față de orice fel de opinie inovatoare eretică care încerca să fie impusă în Constantinopol prin orice mijloc politic şi bisericesc.

Prin urmare, epistola sinodală a lui Sofronie, ca patriarh al Ierusalimului, către patriarhul Serghie, nu trebuie percepută ca o reconsiderare a primului loc şi o respingere a înțelegerii de conciliere între patriarhate. Deşi la început Sfântul Maxim şi Sofronie nu îşi manifestaseră în mod vădit opoziția, au

---

[101] Hans Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur in byzantinischen Reich*, Munchen, 1977, p. 292-293.

[102] *Mansi* 11, 533 DE: «Unul şi Acelaşi Fiu Unul-născut, Domnul nostru Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat, mărturisim că lucrează şi cele dumnezeieşti şi cele omeneşti, şi toată lucrarea cuvenită lui Dumnezeu şi cuvenită omului provine în chip nedespărțit de la unul şi acelaşi Dumnezeu-Cuvântul întrupat... iar ei în aceasta vor, ca nişte necredincioşi, să introducă două [voințe] care se împotrivesc [una alteia]; că cu neputință este ca unul şi acelaşi subiect să aibă două voințe şi, în acelaşi timp, potrivnice».

aşteptat ocazia pentru momentul potrivit în care să pornească ofensiva. Sofronie a fost ucenic al Sfântul Maxim şi prin epistola sa sinodală exprima spiritul luptei antieretice[103]. În această epistolă este evidentă polemica împotriva compromisului dogmatic, aşa cum acesta lua naştere la curtea imperială. Este, de asemenea, întru totul vădit şi duhul Sfântul Maxim Mărturisitorul. Acest duh nu este doar împotriva ereziei, ci în principal împotriva cezaropapismului care impune kakodoxia (erezia). Această polemică trebuie interpretată şi ca un protest faţă de intervenţia autorităţii imperiale în problema bisericească a dogmei. S-ar putea spune desigur că lupta Sfântul Maxim este prin excelenţă anticezaropapistă. Opoziţia sa ajunge la punctul culminant în momentul în care opune rezistenţă autorităţii imperiale. De aceea a respins **Ekthesis**-ul lui Iraclie şi imediat după aceea **Typos**-ul[104] lui Constant al II-lea din 648. Prin acest decret se interzicea orice discuţie despre o voinţă sau două, despre o lucrare sau două, însă fără a se determina care este dreapta credinţă pe care trebuie s-o îmbrăţişeze membrii Bisericii, **Typos**-ul constituind astfel o nouă provocare cezaropapistă care înrăutăţea şi mai mult situaţia. Cu toate măsurile dure care au fost impuse de autoritatea imperială pentru ca **Typos**-ul să fie acceptat, s-au creat numai tulburări în Bizanţ. Sfântul Maxim se afla la Roma înainte de semnarea decretului de mai sus. El mersese

---

[103] Sofronie, *Epistola sinodală către Serghie patriarhul Constantinopolelui*, PG 87, 3148-3200: «Iar Emanuel unul fiind şi Acelaşi în ambele(firi), adică Dumnezeu şi om, sălaş fiecăreia după adevărul naturii, potrivit-fiecăruia şi altfel lucrând cele săvârşite: ca Însuşi Dumnezeu cele dumnezeieşti şi ca Însuşi om cele omeneşti... Şi stabilim ca dogmă două modalităţi care lucrează în comun, fiecare potrivit specificităţii sale fireşti, însă Unul şi Acelaşi Fiu şi Hristos Care lucrează natural cele înalte şi cele sărace după fiecare din cele două firi ale Sale, ceea ce numim calitate fiinţială firească. Căci firile rămân neschimbate şi neconfudate, cunoscute ca două [firi] distincte şi nu unite în mod amestecat, fără să lipsească întru totul şi în ipostas ca una arătându-se». (PG 87, 3168B-3169B).

[104] Vezi *Typos*-ul, în colecţia Mansi 10, 1029E-1032A: «De aceea hotărâm ca cei supuşi nouă, cei ortodocşi şi părtaşi ai credinţei noastre curate creştine şi ai Bisericii sobornicesti şi apostolice să nu aibă permisiunea să răspândească vreo îndoială, dispută şi rivalitate faţă de cele expuse aici despre voinţă sau o lucrare sau două lucrări şi două voinţe».

acolo în 646 şi a început să organizeze o opoziţie metodică. Astfel, la Sinodul din Lateran care a fost convocat de papa Martin în 649, el a fost principala persoană care l-a inspirat şi liderul cu o poziţie fără de compromis. Acest sinod a condamnat în fraze foarte grele **Ekthesis**-ul şi **Typos**-ul. Împăratului nu i-a mai rămas nimic altceva de făcut decât să-i pedepsească exemplar şi răzbunător pe papa Martin şi pe Sfântul Maxim Mărturisitorul. După condamnarea şi exilul papei Martin a venit rândul Sfântul Maxim Mărturisitorul. Ani de zile a fost chinuit în exiluri şi închisori. Această încercare avea ca scop epuizarea mentalităţii eroice a acestui mare teolog. În acest fel nu au izbutit nimic, în timp ce Sfântul Maxim a murit credincios principiilor şi luptei sale. Învăţătura dogmatică despre cele două voinţe fireşti şi despre cele două lucrări ale lui Hristos împreună cu condamnarea voinţei gnomice (eretice), sunt expuse într-un mod foarte limpede în plinele de înţelepciune, desigur din perspectivă teologică, scrieri ale Sfântul Maxim Mărturisitorul[105]. Învăţătura sa constituie cea mai importantă contribuţie la opera Sinodului VI Ecumenic din anii 680-681.

Insuccesul tuturor lucrărilor precedente pentru dorita înfrăţire cu monofiziţii, pierderea definitivă a popoarelor orientale şi probabil experienţa amară a trecutului, schimbă politica imperială. După Constans al II-lea, urmaşul şi fiul lui Constantin al IV-lea Pogonatul, aceasta se orientează deja spre o altă rezolvare a disputelor hristologice. Nu există altă ieşire decât un nou sinod ecumenic. A fost consultată şi Roma, iar papa Agathon a fost de acord cu intenţia împăratului de a convoca un sinod ecumenic. Astfel a fost convocat în Constantinopol al VI-lea Sinod Ecumenic sub conducerea reprezentanţilor papei Agathon, care şi-a început lucrările în noiembrie 680 şi le-a încheiat în septembrie 681. Patriarhul Constantinopolului, Gheorghe, a fost şi acesta prezent. Iar acest sinod, ca şi cel precedent, al cincilea, nu a avut de înfruntat vreo problemă nouă şi senzaţională, ci tema mai

---

[105] N. Matsoukas, *Cosmos, om şi comuniune după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, p. 13-46.

veche şi foarte vitală a dogmei hristologice care a început cu Apolinarie şi a atins punctul culminant la al III-lea Sinod Ecumenic de la Efes din anul 431 cu Nestorie, care s-a desfăşurat după aceea în aventura şi tragedia imperială. Totuşi, spiritualitatea ortodoxă, în mijlocul unei harababuri de abateri şi învăţături, şi între conflicte nemiloase şi ireconciliante, s-a arătat înfloritoare şi impunătoare. Dogma de la Calcedon dobândea noi erminii. Sinodul a decretat definiţia de credinţă (ὁρος πίστεως), la care în principiu se referă toate sinoadele precedente, simboalele care se află în legătură cu aceasta şi definiţiile dogmatice; aici sunt amintiţi în mod necesar ereziarhii care au fost de-a lungul timpului şi se atinge problema imediată a monotelismului, apoi sunt condamnaţi promotorii monoteliţi: Serghie, Pyrrhus, Pavel, Petru şi papa Honoriu.

Conţinutul teologic al definiţiei de credinţă, în acord cu dogma de la Calcedon, se referă, într-o descriere şi analiză cuprinzătoare, la învăţătura despre cele două voinţe naturale şi la cele două lucrări naturale după unirea ipostatică a celor două firi în Hristos şi a identităţii Sale ipostatice. Sunt amintiţi Sfântul Athanasie cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Chiril al Alexandriei şi *Tomos*-ul lui «Leon, cuvântătorul de Dumnezeu». Această parte teologică este constituită din trei secţiuni. În prima se face dezvoltarea semnificaţiei teologice a celor două voinţe naturale în Hristos. În a doua se face acelaşi lucru despre cele două lucrări (ενέργειες) naturale, iar în a treia este repetată interzicerea utilizării unei alte credinţe sau simbol, însoţită de anatematismele obişnuite[106].

Cele două voinţe naturale ale lui Hristos care sunt corespunzătoare celor două firi unite după ipostas, dumnezeirea şi umanitatea, sunt şi acestea unite şi armonios îmbinate «în mod nedespărţit, neschimbat, neîmpărţit, neconfundat»[107]. Şi aici se respinge nestorianismul şi monofizitismul; însă, prin distincţia celor două voinţe şi prin unirea simultană în mod neconfundat, neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit este deza-

---

[106] Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Universale Ortodoxe*, vol. 1, p. 223-224.

[107] Adverbul *nedespărţit* al definiţiei dogmatice de la Calcedon a fost înlocuit cu adverbul *neîmpărţit*.

probat şi monotelismul, cu toate ramificaţiile sale. Accentul este pus categoric pe această dualitate neconfundată şi nedespărţită, drept care aici se repetă învăţătura despre unirea ipostatică a celor două firi în Hristos a dogmei de la Cacedon. În acelaşi timp, este semnalat faptul că firile şi voinţele sunt organic dependente şi indisolubil legate. Cu alte cuvinte, voinţa este însuşire a firii. Dacă se contestă voinţa se contestă şi firea, şi invers. Aceasta a fost deci subversiva şi nedreapta falsificare pe care o întreprindea monotelismul. În problemele teologice nu încape nici un compromis. În final trebuie să fie jertfită una sau ambele părţi. Însă în acest fel falsificarea distrugea dogma de la Calcedon şi favoriza erezia monofizită. Este imposibil să existe două firi şi în acelaşi timp o singură voinţă. În cazul în care se întâmplă un astfel de lucru, se mărturiseşte ascuns, dar clar că în final există doar o singură fire. Pentru că este de neconceput să se accepte că a existat cineva dar nu a avut voinţă. Cum ar putea fi înţeleasă o asemenea slăbiciune sau o asemenea mutilare? De aceea, atât teologia Părinţilor antimonofiziţi, cât şi teologia finală a Sinodului VI Ecumenic, nu a acceptat un asemenea compromis absurd. În cazul opus, se face doar într-un mod tacit acceptată existenţa a două firi, dar voinţele nu aparţin firilor, ci Persoanei unice a lui Hristos. Voinţa care este elementul distinctiv al firii este strămutată în persoană, chiar dacă nu se explică cum doar firea dumnezeiască are voinţă, în timp ce cea omenească nu are.

Toate aceste consecinţe încurcate şi absurde sunt îndepărtate de definiţia de credinţă a Sinodului VI Ecumenic. Se impune încă o dată exactitate în formularea, în descrierea şi în analiza învăţăturii dogmatice. Sinodul, după respectiva descriere şi simpla enumerare a celor două voinţe naturale (fireşti), respinge opinia ereticilor că dacă există două voinţe în mod necesar acestea ar fi «antagonice»; nu este posibil ca întru unul şi acelaşi subiect să existe două voinţe oponente[108], spun monoteliţii, vrând să-şi sprijine opinia lor pe date eronate teologic, ba chiar şi filosofic. Totuşi ca monofiziţi, ei

[108] Mansi, 11, 533DE.

nu aplică consecinţele unirii ipostatice a celor două firi[109]. Aşa cum firea omenească, unită cu cea dumnezeiască, a fost îndumnezeită şi rămâne totodată fire a Cuvântului Însuşi, în acest fel şi voinţa ei, îndumnezeită din pricina unirii însăşi, rămâne şi aceasta voinţă a Cuvântului Însuşi[110]. În final două sunt voinţele, intacte şi întregi, la fel cum cele două firi sunt intacte şi întregi. Comunicarea însuşirilor, care este valabilă pentru cele două firi, rămâne valabilă şi pentru cele două voinţe naturale ale lui Hristos. Din cauza unirii ipostatice şi a identităţii ipostatice, Cuvântul Însuşi voieşte cele dumnezeieşti şi cele omeneşti. Dar cu toată neasemănarea celor două voinţe naturale (şi aici avem altul şi altul), nu se observă nici o opoziţie între ele. Voinţa omenească, din nou din cauza premiselor de mai sus, nu se află în opoziţie (adversitate) cu cea dumnezeiască, nu se opune, ci dimpotrivă, se supune aceleia. Este însăşi consecinţa «conformării» firii omeneşti celei dumnezeieşti, din cauza deja cunoscutelor premise. Monoteliţii dezaprobă în mod radical dogma de la Calcedon şi consecinţele ei, şi recurg foarte uşor la argumente împotriva celor două voinţe, din moment ce nu se legau deloc de exactitatea şi consecinţele acestei învăţături dogmatice. Ei tindeau să localizeze unitatea şi identitatea ipostatică într-o singură voinţă a subiectului, a Persoanei lui Hristos; dar un asemenea lucru este în mod absolut nefolositor, în acord cu dogma de la Calcedon, de vreme ce unitatea, unicitatea şi identitatea sunt asigurate de un singur ipostas, un singur Domn, un singur Hristos care are cele două firi unite după fiinţă încât El Însuşi să fie Cel Care lucrează cele dumnezeieşti şi cele omeneşti. Argumentele monoteliţilor sunt independente

---

[109] «Iar cele două voinţe naturale nu [sunt] contrare - să nu fie!-aşa cum au spus ereticii necucernici, ci voinţa Lui omenească urmând [pas cu pas], şi nu împotrivindu-se sau luptând împotrivă, ci mai mult, supunându-se voii Sale dumnezeieşti şi atotputernice. „Căci trebuie ca voinţa omenească să se mişte şi să se supună voinţei dumnezeieşti", potrivit preaînţeleptului Atanasie». Vezi Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Universale Ortodoxe*, vol. 1, p. 223.

[110] Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul 30*, PG 36, 117C: «Precum şi voinţa Aceluia, conformă cu mintea Mântuitorului nicidecum nu se împotriveşte lui Dumnezeu, ci este cu totul îndumnezeită».

de dogma de la Calcedon în afara temei şi a improvizaţiilor. La aceasta ajunge definiţia de credinţă* a Sinodului VI Ecumenic.

În acord cu teologia ortodoxă, nu există nici o fire lipsită de lucrare; pentru acest adevăr a luptat în adevăratul sens al cuvântului, mult mai târziu, Sfântul Grigorie Palama. Astfel, cele două voinţe naturale ale lui Hristos au şi două lucrări corespunzătoare, cea dumnezeiască şi cea omenească. Monergismul, fiul pur şi natural al monotelismului, este, de asemenea, respins de către învăţătura dogmatică a Sinodului VI Ecumenic. Şi aici cele două lucrări naturale reprezintă încheierea de la sine înţeleasă a celor două voinţe naturale. Lucrarea dumnezeiască şi lucrarea omenească sunt unite şi îmbinate «neîmpărţit, neschimbat, nedespărţit, neconfundat», exact după cum sunt cele două voinţe şi în principiu cele două firi. Şi la acest punct sunt respinse ereziile nestoriană şi monofizită. Fragmentul respectiv din **Tomul** lui Leon semnalează această dualitate fără a fi periclitată unitatea şi identitatea Persoanei lui Hristos. Un lucru aparţine Cuvântului şi altul trupului. Dar aceste două lucruri sunt unite într-un mod neîmpărţit, neschimbat, nedespărţit, neconfundat. După formularea învăţăturii de credinţă, nu este posibil ca cineva să respingă o lucrare naturală în Dumnezeu şi în făptură. Dacă se întâmplă aşa ceva, se introduce o asemenea falsificare şi confuzie încât ar fi ridicată făptura în planul fiinţei dumnezeieşti, sau Dumnezeu ar fi asimilat cu lucrurile create[111].

---

* gr. ὅρος, tradus de obicei prin definiţie, are şi sensul de hotărâre sau hotar, care reprezintă pe de o parte hotarul adevărului trasat de Sfinţii Părinţi cei de Duhul Sfânt inspiraţi, pentru a fi delimitat de minciună, iar pe de alta hotarul experienţial al cunoaşterii umane în ceea ce priveşte Persoana Mântuitorului, sau al lucrărilor necreate ale Sfintei Treimi. (n. tr.).

[111] «Noi preaslăvim în mod nedespărţit, neschimbat, neîmpărţit, neconfundat două lucrări naturale în Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu, adică lucrarea dumnezeiască şi lucrarea omenească, aşa cum foarte clar spune de Dumnezeu insuflatul Leonţiu: „căci lucrează fiecare formă prin comunicarea ambelor ceea ce fiecare a avut, Cuvântul lucrând astfel ceea ce este al Cuvântului, iar omul săvârşind cele ale omului". Aşadar nu spunem [că este] una singură lucrarea naturală a lui Dumnezeu şi săvârşirea, ca să nu introducem creatul în dumnezeiasca fiinţă, nici să aducem deosebirea firii dumnezeieşti în locul cuvenit [doar] celor născuţi (= oamenilor)». Vezi

Pentru că şi aici, aşa cum se întâmplă cu cele două firi, avem altul şi altul (Dumnezeu şi făptură), o singură lucrare comună a celor doi aducând cu sine asimilarea a două lucruri neasemenea (diferite), drept care suntem obligaţi să urcăm făptura în vârful dumnezeirii sau să-L coborâm pe Dumnezeu în planul realităţii create. Totuşi, din impas şi din confuzie ne scoate dogma de la Calcedon care decretează identitatea ipostatică a lui Hristos şi unirea ipostatică a celor două firi. Prin urmare Unul Domn, având două firi unite după fiinţă, are două voinţe şi două lucrări totdeauna într-o indestructibilă legătură cu firile. Un singur subiect voieşte şi lucrează, în conformitate cu cele două firi, a dumnezeirii şi a umanităţii, şi cele dumnezeieşti şi cele omeneşti. Firea dumnezeiască nu poate niciodată să voiască şi să lucreze singură şi separat, iar acelaşi lucru se întâmplă şi cu cea omenească, în conformitate cu descrierea şi analiza exactă a dogmei de la Calcedon şi a definiţiei dogmatice de la Sinodul VI Ecumenic. Hristos, Cuvântul cel Unul întrupat este purtătorul celor două firi şi Săvârşitorul celor două voinţe şi al celor două lucrări.

Numai şi numai în acest mod sunt înţelese corect minunile şi pătimirile. Hristos Însuşi le acţionează pe ambele ca Dumnezeu şi om. Ele nu sunt făcute «după fantezie, ci cu adevărat», lucru care înseamnă că se respinge orice fel de dochetism, orice împărţire a voinţelor şi lucrărilor şi orice confuzie care-l face pe credincios să nu ştie unde este realitatea dumnezeiască şi unde cea omenească. Lucrarea taumaturgică este realizată de Hristos şi nu provine doar de la Dumnezeu, pentru că Hristos este şi om. Lucrarea «pătimitoare» este realizată şi aceasta tot de către Hristos şi nu provine doar din firea omenească, pentru că Hristos este şi Dumnezeu. Toată această imagine a celor două firi, a celor două voinţe naturale şi a celor două lucrări naturale, aşa cum le prezintă descriptiv şi analitic al IV-lea şi al VI-lea Sinod Ecumenic, descrie într-un mod lămuritor felul şi modul mântuirii omului. Mântuirea este îndreptarea şi restaurarea existenţei umane. Aceasta este

---

Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Universale Ortodoxe*, vol. 1, p. 224.

vindecată de izolare, de disoluție și de tentația nimicului. Prin această restaurare, voința și lucrarea ei sunt conformate voinței și lucrării dumnezeiești puternică prin sine. Această conformare înseamnă îndumnezeirea după har și după lucrare, transfigurarea și luminarea omului încât să vadă frumusețea slavei dumnezeiești.

Sinodul VI Ecumenic încheie definiția de credință prin cunoscuta reamintire că nu este îngăduită formularea altei definiții dogmatice și a altui simbol. Aceasta înseamnă că el însuși nu a formulat ceva diferit de Sinoadele Ecumenice anterioare și chiar de teologia premergătoare a tradiției. Altfel nu poate fi înțeles acest îndemn pentru că nu ar fi fost înțeles același model bun și corect Sinodul cheamă membrii credincioși să urmeze modelul său nu sub conducerea vreunui dogmatism (alt lucru sunt adversitățile și patimile oamenilor în căutarea adevărului): să trăiască productiv și creator viața tradiției, aparținând acesteia așa cum un mădular aparține în mod organic unui trup.

În acest fel, creativitatea lor va însemna promovarea trupului comunității. Nici un alt simbol nu trebuie să fie promovat pentru că o asemenea acțiune înseamnă retezarea membrului din trup. Pentru cunoscute rațiuni pedagogice, Sinodul se îngrijește să arunce anatematisme asupra celor care au intenția să distrugă această armonie a trupului.

Continuarea Sinoadelor Ecumenice V șiVI este așa numitul Sinod Quinisext care s-a întrunit în Constantinopol în palatul regal, în aula «cupolelor» congreselor și de aceea s-a numit «Trulan». Acesta a fost convocat la 10 ani după Sinodul VI Ecumenic, în anii 690-691, pentru completarea celor două sinoade anterioare în ceea ce privește decretarea canoanelor bunei rânduieli bisericești. Sinodul însuși se autocaracterizează drept ecumenic, însă nu constituie un sinod aparte din moment ce nu are o temă dogmatică particulară, ci le completează pe celelalte două în problema decretării canoanelor. Președinte a fost patriarhul Pavel al Constantinopolului și au fost reprezentate toate patriarhiile, ba chiar și Roma. Mai târziu însă Roma a adus serioase obiecții pentru condam-

narea canonică a anumitor practici care vizau viaţa Bisericii Apusene.

Sinodul Quinisext a decretat 102 canoane, dintre care multe au semnificaţie dogmatică. Ioannis Karmiris selecţionează 24 de canoane cu conţinut dogmatic[112]. Canonul întâi impune păstrarea credinţei ortodoxe aşa cum o formulează, o lămuresc şi o întăresc cele şase Sinoade Ecumenice. Al doilea canon (confirmă) canoanele Apostolice, ale Sinoadelor Ecumenice şi locale şi ale Părinţilor Bisericii. Canonul al 6-lea interzice căsătoria după hirotonie a clericilor. Al 11-lea condamnă folosirea azimilor la Liturghie. Interzicerea are o puternică trimitere antiiudaică. Al 12-lea decretează celibatul obligatoriu al episcopilor. Al 13-lea condamnă celibatul general şi obligatoriu al clerului romano-catolic. Al 36-lea reînnoieşte canonul al 3-lea al Sinodului II Ecumenic şi al 28-lea al Sinodului IV Ecumenic, care se referă la întâietatea tronului patriarhal. Al 38-lea pecetluieşte principiul: «rânduiala parohiilor bisericeşti să urmeze modele politice şi statale» conform celui de-al 17-lea canon al Sinodului IV Ecumenic. Al 55-lea canon condamnă posturile Bisericii romano-catolice. Al 57-lea interzice să se mănânce ceva înecat şi sânge, datină care se ţinea în Apus. Al 70-lea interzice ca femeile să predice în Biserici. Al 82-lea interzice iconizarea Persoanei lui Hristos prin reprezentarea simbolică a mielului. Această interzicere are o profundă semnificaţie dogmatică, pentru că un asemenea simbol, chiar dacă provine în fond din Noul Testament, îl poate înşela pe credincios în ceea ce priveşte realitatea Întrupării şi realitatea pătimirii. Un asemenea lucru nu este valabil şi pentru reprezentarea Sfintei Treimi prin filoxenia celor trei bărbaţi de către Avraam, pentru că aici este vorba despre o teofanie istorică aşa cum o acceptă teologia ortodoxă în întregul ei. Canonul al 83-lea interzice ca să se dea dumnezeiasca Euharistie morţilor. Şi aici există o adâncă semnificaţie teologică a canonului, din moment ce respinge orice idee de înrâurire magică a Sfântul Taine. Canonul al 84-lea stabileşte o situaţie

---

[112] Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Universale Ortodoxe*, vol. 1, p. 225-227.

rară a botezului pruncilor. Când pentru anumiți prunci există îndoială dacă sunt botezați sau nu, şi este imposibil ca ei înşişi să înlăture orice îndoială, se impune cu necesitate ca aceştia să fie botezați. Şi acest canon are importanță dogmatică: arată în mod clar că teologia şi practica ortodoxă dau întâietate fundamentală esenței şi nu formei. Canonul al 90-lea interzice îngenuncherea în duminici[113].

Sinodul Quinisext pecetluieşte, cu adevărat, cele două sinoade anterioare şi, în plus, examinează, prin intermediul canoanelor întregii tradiții teologice, temele de bază şi urgente. După cum am văzut deja, anumite canoane, oricât de scrupuloase şi amănunțite ar părea, semnalează o profundă semnificație teologică. Pe lângă altele, se dovedeşte încă o dată că viața şi esența lucrurilor dețin întâietatea fundamentală în spațiul Bisericii Ortodoxe. Pentru tema canoanelor Bisericii pe care o voi dezvolta din perspectivă ecclesiologică în capitolul următor, este nevoie de foarte multă atenție; există deja nu puține superficialități şi influențe astfel încât Biserica Ortodoxă să fie considerată o instituție juridică şi legislativă, fundamentată pe un astfel de sistem teoretic. Sinodul Quinisext, ca o completare a Sinoadelor Ecumenice şi ca o elucidare a detaliilor tradiției ortodoxe, este un izvor important al monumentelor, de unde se pot dobândi informații despre ethosul ortodox şi despre viața ortodoxă în general. Teologia ca experiențiere harismatică şi vie, împreună cu evenimentele bisericeşti şi istorice în general este cea mai bună oglindire a adevărului. Monumentele Bisericii Ortodoxe şi ale culturii ortodoxe sunt în final o asemenea oglindire.

* * *

Monoteliții, încercând să impună monofizitismul prin această nouă invenție a unei singure voințe, au înlăturat în

---

[113] Detalii şi prezentarea temelor teologice conexe ale Sinodului VI Ecumenic şi ale Sinodului Quinisext, vezi în minuțioasa lucrare a lui Ioannis Or. Kalogiros, *Sinodul VI Ecumenic (7 noiembrie 680 – 16 septembrie 681). Ultima formulare dogmatică a adevărului hristologic împotriva monotelismului şi a monoenergismului.* Anuarul Universitar al Facultății de Teologie a Universității din Tesalonic, vol. 26, Tesalonic, 1981, p. 205-254.

mod necesar urmările dogmei de la Calcedon şi au adoptat o nouă erminie a unității şi a identității ipostatice. În opinia lor, unica Persoană a lui Hristos nu ar fi putut fi aceeaşi, nu ar fi putut să aibă aceeaşi identitate dacă ar fi avut două voințe şi prin urmare voințele să fi avut două lucrări; ar trebui să fi avut una. Discuția exhaustivă pe această temă a adus în avanscenă problema voinței naturale şi a celei gnomice. Teologia ajunsese deja la anumite concluzii şi-şi alcătuise termenii tehnici corespunzători. Voința ca mişcare îndreptată spre un obiect este caracteristică firii. Această mişcare «poftitoare» spre ceva este în principiu arbitrară; pur şi simplu, cineva vrea ceva. Factorul de selecție urmează acestei simple întoarceri şi mişcări spre obiectul urmărit şi este caracteristic prin excelență ființelor raționale, înzestrate cu liber arbitru. Acestea nu vor pur şi simplu ceva, ci se gândesc în mod problematic cum vor face mişcarea şi spre care din multele obiecte se vor îndrepta. În acest caz, împreună cu voința (θέλησῃ) există şi hotărârea (βουλή), gândirea despre alegere şi despre modul alegerii. Această alegere şi *cum*-ul acțiunii sunt supuse unor eventuale nereuşite şi probabil de multe ori şi unor tăgăduiri dureroase. *Ce*-ul şi *cum*-ul sunt caracteristice persoanei care lucrează, alegând şi punând în balanță, în conformitate cu acțiunea, cele pentru şi cele împotrivă. Este vorba despre opinie şi nu despre o voință simplă şi naturală, poftitoare, rațională şi fixă spre un obiect. În acest fel s-a format această distincție între simplul „a voi" al voinței naturale şi al lui *cum* voieşte al voinței gnomice. Al doilea semn distinctiv al persoanei libere este supus eşecului şi tăgăduirii celor aşteptate. Sfântul Epifanie, vorbind despre erezii şi păcat – desigur, a doua este cauza ereziilor - atribuie stricăciunea neamului omenesc din cauza existenței opiniei. Adam, în starea de nerăutate şi simplitate, nu a avut opinie atunci când desigur a fost nepăcătos. Nici o înşelare nu putea invada viața paradisiacă, unde domnea intenția după fire (şi nu după opinie - κατὰ γνώμη) a voinței[114]. Întoarcerea lui

[114] Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor*, PG 41, 177D-188A: «Şi (Adam) era simplu şi bun, necâştigându-şi vreun alt nume, nici dobândind numirea după mărire, după părere sau după viețuire, ci era numit numai Adam,

Adam ca persoană spre alegerea lui *ce* şi lui *cum* a însemnat folosirea voinţei gnomice, adică a păcatului. Această elucidare a noţiunilor în spaţiul teologiei a format şi termenii tehnici corespunzători ai antropologiei. Deci voinţa sau voirea este caracteristică firii. În timp ce opinia este a persoanei (libere).

Mai târziu, Sfântul Ioan Damaschinul, sprijinindu-se în principal pe teologia Sfântul Maxim Mărturisitorul, a făcut distincţii clare între termenii tehnici care se referă la voinţa şi la lucrările lor. Prima dată face distincţie între voire (θέλησῃ) şi voinţa determinată (βούλησῃ). Voirea este puterea simplă a lui *a voi*, în timp ce voinţa determinată este voirea pentru ceva, adică alegerea lui *ce* şi a lui *cum*. De asemenea s-au format termenii *voit*, *voitoare* şi *voitor*. *Voit* este ceea ce se supune voinţei, adică ceea ce dorim; *voitoare* este fiinţa care are puterea de a voi; *voitor* este acela care foloseşte voinţa. În final, Sfântul Ioan Damaschinul observă că în multe cazuri *voinţă* şi *voire* sunt noţiuni identice ca sens[115].

Sfântul Maxim Mărturisitorul, care a respins şi a războit fără compromisuri monotelismul printr-o polemică fermă şi neclintită şi prin înţeleptele sale scrieri, a prezentat pagini minunate despre cele două voinţe naturale ale lui Hristos şi despre caracterul voinţei gnomice. Opinia, ca probabilitate care apare din deliberare şi din voinţa determinată, este consecinţa caracterului creat al fiinţelor, care, provenite fiind din nefiinţă, au două direcţii fundamentale şi delimitate: îndreptarea către mersul desăvârşitor şi mişcarea către nimicnicie. Caracterul creat ca instabilitate naşte multiplele deosebiri între cele două alegeri delimitative de mai sus şi, prin urmare, impune dominaţia opiniei. Însă, opinia se răzvrăteşte faţă de mersul firii[116]. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, opinia provoacă

---

care înseamnă om». Şi 181BC: «Şi nimic nu era pe pământ, nici erezie, nici părere proprie, de un fel sau altul, ci oamenii se chemau unii pe alţii doar într-un glas. Era numai lipsă de cinsire şi cinstire, legea cea după fire, şi înşelăciunea [era] din alegerea voinţei după fire a fiecăruia şi nu din învăţătură, nici din operele scriitorilor».

115 Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunere exactă a credinţei ortodoxe*, 2, 22, PG 948D-949A.

116 Nikos Matsoukas,*Cosmos, om şi comuniune după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, p. 127.

sciziuni şi variaţiuni în mersul după fire al oricărei fiinţe create. Aceste variaţiuni o îndepărtează de cursul desăvârşitor al firii, de mişcarea de creştere şi ascensiune. În final, opinia «conduce la împuţinarea bunătăţii»[117]. Oricum, ea este indiciul ipostasului fiinţelor create. Doar fiinţele create îşi alienează şi îşi corup firea lor bună astfel încât, după pierderea creşterii şi a progresului, să se prezinte împuţinate.

Pe baza cosmologiei şi a antropologiei, a limitelor caracterului creat şi al mişcării relative a liberului arbitru, Sfântul Maxim respinge monotelismul în spaţiul Hristologiei. Într-o anumită situaţie va face aluzie şi la consecinţele voinţei gnomice. Spunând o singură voinţă a lui Hristos, suntem obligaţi să examinăm numai două perspective de interpretare; această voinţă a lui Hristos, pe care monoteliţii o acceptă ca una, este sau naturală sau gnomică. A treia situaţie nu există. Dacă însă este naturală, Hristos, ca Dumnezeu-Om se deosebeşte după fire de voinţa lui Dumnezeu Tatăl şi chiar de a Născătoarei de Dumnezeu. Cu nici unul dintre cei doi nu se poate potrivi în ceea ce priveşte firea Sa şi voinţa Sa. Dacă această voinţă este gnomică, atunci drept caracteristică a ipostasului Său va avea altă voinţă în raport cu Dumnezeu Tatăl şi cu Sfântul Duh. Astfel, în prima situaţie ne aflăm în primejdie de a accepta politeismul, iar în cealaltă, de a crede că între Persoanele Sfintei Treimi există dezacord şi conflict[118]. Monoteliţi sunt verificaţi teologic şi filosofic pe baza cosmologiei şi a antropologiei astfel încât să fie semnalată primejdia

---

[117] Sfântul Maxim Mărturisitorul,*Catre Marin*, PG 91, 44D-45A: «Iar deosebirea în voinţele gnomice întroduce, precum am spus, neasemănarea în socotinţe. Iar neasemănarea în socotinţe introduce micşorarea binelui...»

[118] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre cele două voinţe în Hristos*, PG 91, 53C: «De susţii, o preacinstite, o singură voinţă în Hristos, cum şi care spui că este aceasta? Dacă spui că îi este în calitate de Hristos naturală, L-ai înstrăinat de Tatăl şi de Maica Lui, nefiind unit cu nici unul după fiinţă. Căci Hristos nu e ca nici unul din ei prin fire. Şi cum vei scăpa, zicând aceasta, de pericolul politeismului ? Iar dacă spui că îi este gnomică (determinată ca socotinţă proprie), Îl va caracteriza numai pe El ca ipostas. Căci voia gmonică defineşte persoana. În acest caz El se va arăta, după tine, voind altceva decât Tatăl şi Duhul şi luptând împotriva Lor». Vezi şi Nikos Matsoukas, *Cosmos, om şi comuniune după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, p. 353.

acestei erezii care atinge ipostasul însuşi al vieţii creştineşti în întregul ei. Lumea şi omul se află în pericolul de a fi explicaţi într-un mod cu totul diferit de ceea ce propune teologia ortodoxă. În acest fel monoteliţii, probabil fără a avea cunoştinţa derapajului lor teologic şi desigur fără a fi nestorieni, adoptă punctul de vedere nestorian dacă acceptă în mod necesar voinţa gnomică în Persoana lui Hristos. Dar nici nu ar putea face altfel, de vreme ce voinţa gnomică este oricum caracteristică şi «delimitativă» persoanei. Spunând o voinţă, ei o raportează la unica Persoană a lui Hristos şi prin urmare monofiziţii nu ar putea îndepărta această încurcătură; adică să fie monofiziţi nestorieni din moment ce şi ai doilea, consecvenţi învăţăturii lor, acceptau voinţa gnomică: progresul lui Hristos în propăşirea dumnezeiască din cauza juxtapunerii celor două ipostasuri sau fii, a omului Hristos şi a lui Dumnezeu Cuvântul.

În **Disputa cu Pyrrhus**, patriarh al Constantinopolului, Sfântul Maxim se referă în mod amănunţit la relaţia dintre *fire* şi *opinie* pentru a-şi convinge interlocutorul, adică în mod esenţial cititorul, că monotelismul conduce către impas de vreme ce suntem obligţi să acceptăm că unica voinţă a lui Hristos este gnomică. Însă atunci falsificarea dogmei întrupării, în conformitate cu definiţia dogmatică de la Calcedon, este de la sine înţeleasă. În accepţiunea nestoriană Hristos devine om comun şi slab, alegând binele după opinie aşa cum se întâmplă cu toate fiinţele raţionale create. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că doar oamenii sunt caracterizaţi de distanţă (interval) între «pofta» simplă şi firească pentru bine şi nevoia pentru căutarea modului în care vor realiza această aplecare. Nu ar fi posibil să se accepte că s-ar putea întâmpla ceva analog şi în Persoana lui Hristos[119]. Argumentele de

[119] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 308D-309A: «Apoi afirmând o socotinţă în Hristos , cum a arătat discuţia despre ea, Îl dogmatizează simplu om, trebuind să delibereze ca noi din neştiinţă şi îndoială şi având în Sine cele contrare... Noi avem în mod natural prin fire simpla dorinţă a binelui. Iar experienţa felului de a fi al binelui o avem prin cercetare şi deliberare... Dar în umanitatea Domnului, care nu subzistă ca ipostas în mod simplu ca noi, ci dumnezeieşte – căci era

Dumnezeu, care S-a arătat pentru noi în trup din noi – nu se poate afirma socotința». Vezi şi Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 2, 22, PG 94, 948AB: «Pentru aceea sufletul Domnului nici nu a avut o voință gnomică, ci sfântul Lui suflet a avut o voință naturală, simplă la fel cu aceea care se vede în toate persoanele omeneşti. Nu a avut opinie, adică voință gnomică potrivnică voinței dumnezeieşti, nici altă voință decât voința dumnezeiască. Căci opinia se deosebeşte, în acelaşi timp, cu persoanele cu excepția Dumnezeirii sfinte, simple necompuse şi nedespărțite. În Dumnezeire, pentru că ipostasele nu se despart, nici nu se depărtează în nici un chip nici voința gnomică nu se desparte». Vezi şi o opinie opusă teologiei patristice în lucrarea lui P. Hristou, *Istoria literaturii bisericeşti*, (Părinți şi teologi ai creştinismului) Tesalonic, 1971, p. 319: «Pentru aceasta Hristos ca Cel ce este constituit din două firi are două voințe naturale, astfel încât constituie o persoană unitară, care are o voință gnomică unitară şi o lucrare de alegere unitară». Întrucât teologia dogmatică şi simbolică, aşa cum deja am consemnat în Introducere, şi în primul volum al *Teologiei Dogmatice şi Simbolice*, este ştiință exactă, precum dreptul, descriind cu o extremă exactitate conținutul credinței în mod independent de erminiile impuse, de distincțiile şi aluziile apologetice, personal nu doresc să existe în scrierile teologice eşecuri care să infesteze exactitatea în formularea dogmelor după principiul lui *de lege lata*. În textul de mai sus, după cum cuget, pe baza simboalelor, a definițiilor dogmatice ale Sinoadelor, a textelor patristice, există o evidentă confuzie din neatenție. Hristos este prezentat având *persoană unitară*. Această expresie, din perspectiva lui *de lege lata* este de neacceptat şi fireşte poate să creeze o mie de răstălmăciri şi reprezentări nestoriene. În conformitate cu celebra definiție dogmatică de la Calcedon, Hristos este *unul şi acelaşi* (ἕνας καί ὁ αὐτός). Iar aceasta, aşa cum a fost consemnat la locul potrivit, se spune de opt ori, încât ar putea să ispitească un filolog mediocru sau un teolog care filologizează să corecteze un asemenea text de neacceptat, cu atât de multe repetări. Totuşi, autorii acestor texte fac bine că nu-i întreabă pe filologi. În ceea ce priveşte însă *persoana unitară*, trebuie să se facă o anumită corectură. Dogma de la Calcedon spune că Hristos are o singură persoană: « ...şi într-o persoană şi într-un ipostas concurg» (fiecare dintre cele două firi). Negreşit, în conformitate cu exactitatea expunerii, *unitară* este altceva şi aparține mai curând nestorianismului. Apoi, în afară de persoana *unitară* există şi *voința gnomică unitară*. Hristos, după autorul textului (P. Hristou), este prezentat ca având trei voințe: două naturale şi o *voință gnomică unitară*. Teologia patristică în mod categoric, aşa cum deja am văzut-o, respinge voința gnomică ca voință a lui Hristos. Cu alte cuvinte, în tradiția teologică şi filologică a Bizanțului, a teologiei ortodoxe, nicăieri nu se poate localiza termenul tehnic *voință gnomică* ca fiind atribuit persoanei lui Hristos. Restaurea trebuie să se facă în astfel de cazuri imediat, pentru că e bine ca teologia noastră să dobândească conştiința exactității şi a rigurozității în exprimarea şi formularea dogmelor. Este

mai sus ale Sfântul Maxim, îndreptate în principal către patriarhul monotelit Pyrrhus, arată şubrezenia, în teorie şi în practică, a întregii structuri a monotelismului. De aici încolo nu mai are cuvântul teologia şi discuţia, ci lupta în domeniul practic şi politic. Martiriul Sfântul Maxim în acest caz, care după tradiţie ne spune că i-au tăiat limba (şi mâna dreaptă), pecetluieşte o operă teologică matură.

Nu este întâmplător faptul că Sfântul Maxim Mărturisitorul, care a înţeles şi a analizat într-un mod atât de convingător şi elegant sensul voinţei gnomice, ne-a lăsat pagini fascinante despre tema iubirii. Exact aşa cum se întâmplă cu revelaţia creştină, Sfântul Maxim a izbutit să epuizeze această temă accentuând nu «sentimentalismul» iubirii - un asemenea lucru nu există în teologia şi filosofia bizantină -, ci ontologia acesteia. Iubirea este un lucru şi o relaţie reală. Aceasta este ceea ce spune revelaţia creştină. Coerenţa şi susţinerea fiecărui lucru este ceea ce numim iubire şi constituie miezul şi mişcarea oricărei realităţi. Manifestările iubitoare ale unei fiinţe seamănă exact cu manifestările sănătoase ale unui organism sănătos. Cu alte cuvinte, aceste manifestări izvorăsc dintr-o stare bogată în conţinut, care este o manifestare firească; voinţa şi orice întoarcere către un obiect sau altul al unui liber arbitru şi al unei fiinţe raţionale, care realizează o relaţie şi o continuă pe aceasta, propulsează mersul natural spre realizare. Relaţia este însă şi aceasta reală, concretă şi palpabilă: de pildă, oricine iubeşte fie un lucru neînsufleţit, fie pe aproapele său (prieten, soţ, tovarăş, iubit, pe Dumnezeu Însuşi), are totdeauna o relaţie care se sprijină pe realităţi, pe experienţe, pe gustare. De altfel, pe Dumnezeu Însuşi omul Îl gustă prin simţuri şi prin minte. Pe scurt, teologia ortodoxă, atunci când vorbeşte despre Dumnezeu ca iubire şi despre omul care iubeşte (sau ar trebui să iubească), nu înţelege iubirea ca sentiment sau, cu mult mai mult, ca sentimentalism ieftin. Înţelege, însă, şi descrie o «fiziologie» a relaţiei iubitoare, o realitate vie şi palpabilă. Această realitate are în principiu o relaţie nemijlocită

ceva pe care îl impune extrem de subtila ştiinţă a dogmaticii, ca o ramură sensibilă a teologiei.

cu mersul natural al lucrurilor şi al fiinţelor. Omul realizează relaţiile de iubire prin mişcarea voinţei sale, dar îşi atinge scopul când urmează mersul firesc, relaţia în conformitate cu firea. Altfel, relaţiile sale cu aproapele şi cu propriul mediu sunt negative, neiubitoare. Voi continua însă această temă şi în capitolul următor din perspectivă ecclesiologică.

Aici este interesantă relaţia dintre fire şi opinie, aşa cum a descris-o Sfântul Maxim în mod excepţional, şi alţi Părinţi duhovniceşti. Mişcarea şi dezvoltarea după fire, la orice fiinţă, conduc în mod sigur la o desăvârşire cunoscătoare şi iubitoare. Cunoaşterea şi iubirea se referă, fireşte, doar la fiinţele raţionale. Cunoaşterea face fiinţa să participe la lucru (realitate), iar iubirea o uneşte cu acesta, şi formează verigile unei armonii desăvârşitoare. În final, fiinţa se află în relaţie cu adevărul şi cu bunătatea (relaţia reală). Însă toate aceste cuvinte şi descrieri şi cuvinte frumoase ale realităţii celei după fire au ajuns să fie pentru om lucruri de neatins, relaţii nerealizabile (sau, şi mai bine zis, fantastice). Aceasta se datorează conflictului dintre fire şi opinie. Opinia deviază mişcarea fiinţei de la mersul firesc şi creează lumea idolilor şi a fantasmelor. Relaţiile devin înşelătoare şi fără conţinutul deplin pe care-l impune relaţia şi dezvoltarea după fire. Prin urmare, marea problemă este ca firea şi opinia să fie reconciliate. Să înceteze această răzvrătire a opiniei faţă de fire: opinia însăşi mişcată de o «samavolnică» (liberă) mişcare are datoria să conştientizeze şi să se depăşească pe sine şi să-şi găsească legătura cu firea. Atunci, totdeauna prin această voinţă liberă a fiinţelor raţionale, mersul firesc va realiza lucrarea desăvârşită a progresului fiinţei.

În ceea ce priveşte existenţa sa după mişcarea automată, făptura este menţinută de această susţinere a relaţiei «iubitoare» şi astfel întreaga realitate universală este ţinută în unitatea sa firească, cu toate tendinţele de sciziune din cauza stărilor limitative ale caracterului creat. Aici s-ar putea spune că nu există o problemă din moment ce nici o opinie nu se răzvrăteşte faţă de mersul firesc al lucrurilor. În acest fel sunt văzute lucrurile de Sfântul Maxim Mărturisitorul, urmând chintesenţa teologiei patristice. Creaţia în întregul ei, în

calitate de icoană a unității triadice, este unificată după fire, deşi caracterul creat îi impune în mod continuu o devenire a coruptibilităților, disoluțiilor, conflictelor şi primejdiilor de cădere în nimic. Coerența şi forța de susținere constituie, însă, realitatea cea după fire. Dar lucrurile se schimbă atunci când cineva înaintează spre gradele superioare ale făpturilor create, la ființele care nu participă doar la lucrarea (energia) dătătoare de ființă şi de viață, ci au zestrea şi receptivitatea să participe la lucrarea dătătoare de înțelepciune şi la cea îndumnezeitoare; structura lor cea după fire este să aibă o asemenea dezvoltare.

Astfel aici este deja tărâmul logosului, al îndumnezeirii şi, înainte de toate, al liberului arbitru. Omul, fiind creat în conformitate cu firea ca să devină Dumnezeu după har şi lucrare, în ceea ce priveşte ipostasul său creat, poate realiza această operă doar dacă urmează mersul cel în conformitate cu firea. Altfel, din cauza caracterului său creat ia drumul disoluției, al scindării şi al nimicniciei. Iar devierea se produce când, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, domină «alteritatea opiniilor», şi se denaturează mersul firesc al lucrurilor.

În situația de față, cuvântul îl are dumnezeiasca iubire de oameni. O cunoaştem din dogma hristologică. Întruparea Cuvântului a reuşit să lege opinia de fire. Voința liberă a omului este rechemată de pe drumul său aventuros spre nimicnicie, şi primeşte puterea să urmeze mersul firesc al desăvârşirii. Acum firea poate lua drumul său prin «rațiune paşnică şi nerăzvrătită». În această relație opinia se poate pune de acord cu firea, cu alte cuvinte se poate identifica cu ea, drept care nu subzistă nici o problemă. Această situație, de câte ori ajunge la realizare, este transferată cu aceleaşi rezultate în relațiile interpersonale şi în realitatea socială. Fără această joncțiune a opiniei şi a firii există comunitatea universală care se sprijină în mod fundamental pe constrângerea legitimă. Fărâmițarea şi cioburile domnesc în tot spațiul unei asemenea comunități, unde adevărata dragoste reuşeşte să unească aceste cioburi doar unde se realizează împăcarea firii şi a opiniei. Acolo avem adevărate oaze de comunitate autentică. Opinia, pe cât este posibil, nu se răzvrăteşte

împotriva firii. Nădejdea şi sarea oricărei realităţi sociale este acest mers firesc, armonios îmbinat cu opinia paşnică şi nerăzvrătită. Îndemnurile firii se fac acceptate şi prin urmare se asigură creşterea binelui personal şi comun. Astfel voinţa gnomică a fiinţelor create este transfigurată şi mişcarea ei «arbitrară» nu are acţiune vătămătoare asupra comunităţii persoanelor şi a bunurilor. Voinţa gnomică îşi îndreaptă *cum*-ul realizării binelui spre mersul după fire al lucrurilor. Opinia nu este exterminată, ci vindecată, din răzvrătită şi vătămătoare, ea devine paşnică şi făcătoare de bine.

Fiinţa, din cauza caracterului creat, se împarte, se separă şi se-mprăştie. «Adunarea» fiinţei spre simplitate şi spre înaintarea cea după fire este lucrarea iubirii dumnezeieşti. Ca harismă, aceasta face de acum realitatea relaţiilor împăciuitoare şi unificatoare. Firea poate rămâne neîmpărţită şi nedivizibilă având la bază premisa că harisma iubirii unificatoare va oferi această coerenţă şi rezistenţă în faţa puterilor dezintegratoare: «individualizarea după opinie», care aduce polarizarea, scindarea şi împărţirea «celor despărţite în părţi» este integrată în «comunul după fire». Deci în această comunitate înfloreşte iubirea şi se realizează lucrări desăvârşite în acord cu iubitoarea desăvârşire dumnezeiască. Această iubire este aceea prin care Dumnezeu l-a făcut pe om şi prin care Dumnezeu Însuşi S-a făcut om. În această relaţie a «îndumnezeirii» omului şi a «înomenirii» lui Dumnezeu se lucrează toate lucrările desăvârşite ale reciprocei iubiri: se restructurează firea umană prin legătura sa cu opinia care rămâne nerăzvrătită când se supune principiilor (poruncilor) acestei transformări; aici se oferă posibilitatea existenţei unei singure opinii între Dumnezeu şi om, şi între oameni; «o voinţă şi o mişcare» stăpânesc între Dumnezeu şi om. După Sfântul Maxim, acelaşi lucru s-a făcut cu Avraam, care prin supunerea sa faţă de Dumnezeu, a realizat legătura firii şi a opiniei; la fel fac şi ceilalţi sfinţi[120].

---

[120] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Către Ioan Cubicularul*, PG 91, 400D-401AB: «...fiindcă raţiunea nu-L poate cunoaşte din El însuşi cum este. Căci nu era cu putinţă să se adune cum se cuvine în Cel simplu şi Acelaşi cel ce nu era făcut ca acelaşi cu El şi simplu, ci împărţit încă, prin socotinţă,

La acest punct al învățăturii Sfântului Maxim se poate vedea din nou baza hristologică în opera Logosului neîntrupat, în timpul petrecerii pe pământ a lui Avraam, şi a Logosului întrupat, în trupul Bisericii. Comunul după fire al firii omeneşti care este zdruncinat şi împărțit după mişcarea răzvrătită a alterităților de opinie, se salvează în această juxtapunere a voinței dumnezeieşti şi omeneşti în spațiul dramei dumnezeieştii iconomii. Desigur, este nevoie de multă atenție pentru a nu se crede că există o acțiune creatoare de frumusețe verbalistă, cu accentul pe mersul firesc spre desăvârşire[121] după legarea firii şi a opiniei. Această desăvârşire şi comuniunea iubirii sunt semnalate exact în această fărâmițată realitate firească din cauza tensiunii dintre fire şi opinie. Oriunde în mijlocul acestor ruine sunt prezente aceste forme, şi oriunde există în mod simplu dorință arzătoare şi căutare, acolo spunem că înfloreşte această legătură a firii şi a opiniei. În teologia ortodoxă, în civilizația ei, în istoria şi în evenimentele dramatice ale acestei civilizații, în mijlocul variatelor monumente, se întipăreşte această frumusețe a realității dumnezeieşti, mărturie şi anticipare, nădejde şi aşteptare a transfigurării viitoare. De aceea, Ortodoxia se mândreşte cu

---

în raport cu firea în multe părți, dacă nu unea Acela mai întâi, prin iubirea de oameni, socotința cu firea şi nu arăta în amândouă rațiunea împăciuitoare şi neseparată (nerăzvrătită) şi nemişcată spre nimic altceva din cele de după Dumnezeu. Readusă la această ratiune (unitară) firea rămâne netăiată şi neîmpărțită în cei ce au primit această harismă, netăindu-se prin socotințele eterogene ale celor mulți. Căci aceştia nu mai împart firea în acesta şi acesta, deveniți alții şi alții... neprivind la ceea ce este propriu în fiecare după socotința (liberul arbitru) prin care s-au împărțit cele împărțite, ci la ceea ce adună... Fiindcă lucrul cel mai desăvârşit al iubirii şi ținta ultimă spre care tinde lucrarea ei este să le pregătească şi să le potrivească aceleaşi însuşiri şi numiri prin comunicarea afectuoasă reciprocă. Ea face pe om dumnezeu, iar pe Dumnezeu să fie şi să se arate om pentru una şi aceeaşi nediferențiată lucrare voită şi pentru una şi aceeaşi mişcare a ambilor aşa cum vedem la Avraam şi la sfinți». (trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în PSB 82):Vezi şi 396C. Vezi şi N. Matsoukas, *Cosmos, om şi comuniune, după Sf, Maxim Mărturisitorul*, p. 259, 383.

[121] Când spunem mers natural, îl înțelegem totdeauna în relația dintre creat şi necreat; în acest fel nici o ființă creată nu este prin fire nestricăciosă şi nemuritoare, cu viață prin sine şi autodinamică. Mers natural aici este receptivitatea creată a ființelor.

vetrele de petrecere monahală şi ascetică în care realizează, în măsura posibilului, un asemenea ideal, o viaţă radical diferită de cea obişnuită şi numită lumească. În acest caz, importanţa unei asemenea vieţi se află în modul diferit prin care se face vederea lumii. Evaluările şi judecăţile morale sunt superficiale, din mai multe puncte de vedere, pentru că se bazează pe criterii total diferite faţă de tot ceea ce înseamnă criteriile unei asemenea vieţi. Astfel, chinovia petrecerii monahale[122], din moment ce nu este ameninţată de nemărturisitele patimi ale urii şi invidiei, care încolţesc uşor în aceste spaţii ale lumescului - iar aici nu vorbesc făcând apel la criterii morale, ci la unele pur ontologice, din moment ce relaţiile adevărate, precum este legătura dintre fire şi opinie, sunt distruse de către patimi - pentru că semănătorul este chiar diavolul, constituie modelul unic al comunităţii drepte şi după fire, în care coexistă adevărul şi binele. Adevărul se referă nu numai la cunoaşterea lui Dumnezeu, dar şi a edificiului existenţei umane. Bunătatea este această cunoaştere pătrunsă de lucrările necreate, care face unitatea şi creşterea vieţii comunitare o realitate înfloritoare. Aici se îmbină armonios firea cu opinia, cu aceste excepţionale rezultate.

Voinţa gnomică nu are deci nici o legătură cu monotelismul. Aceasta, pur şi simplu din neputinţă sau dintr-o consecinţă firească a ereziei, a fost atribuită Persoanei lui Hristos. Voinţa gnomică este „privilegiul", tragedia şi indiciul existenţei umane; ea este obligată să probeze, să depăşească alterităţile de opinie, să conştientizeze drama căderii şi a corupţiei, pentru a găsi drumul care conduce la legătura firii şi a opiniei. Atunci se încadrează în relaţia adevărului şi a binelui; devine mădular al unei noi comunităţi, a unei renunţări ascetice la răzvrătirea opiniei, drept care găseşte din nou matca dezvoltării celei după fire prin raţiunea paşnică şi nerăzvrătită a firii şi a opiniei.

---

[122] Vezi Sfântul Ioan Scărarul, PG 88, 713B: «Chinovia este cerul pe pământ».

CAPITOLUL III
ECCLESIOLOGIA

1. Creaţia şi Biserica

În toate manualele de dogmatică scolastică **Ecclesiologia** începe prin definiţia Bisericii. Toţi autorii acestor manuale sunt de acord în ceea ce priveşte faptul că Biserica este o instituţie dumnezeiască pe pământ, avându-şi originea de la Iisus Hristos şi Apostoli, care-şi transferă autoritatea episcopilor. Trupul Bisericii este înţeles în mod ierarhic, constituit din cler şi popor, toate în lăuntrul unor contururi istorice, juridice şi teologice. Totuşi în toate acestea domină în principal două accepţiuni ale Bisericii: 1. instituţia; 2. comuniunea. Toţi dogmatiştii mai noi, admiţând că cele două accepţiuni de mai sus sunt fundamentale pentru descrierea Bisericii, se luptă, de multe ori într-un mod dramatic, să concilieze sensurile acestor două semnificaţii. Astfel opiniile variază în ceea ce priveşte importanţa şi greutatea pe care o dau uneia sau alteia dintre accepţiuni. Aceste deosebiri nu se observă, aşa cum este firesc de altfel, între eterodocşi şi ortodocşi, ci chiar între ortodocşi. De multe ori nu este exclus să existe vreo neclaritate în ceea ce priveşte întâietatea instituţiei sau a comuniunii la unul şi acelaşi autor. Când primează ideea instituţiei, când cea a comuniunii. În final, însă, nu poate vedea cineva ceva lămurit, cu toate că bănuieşte sau îşi închipuie[123].

---

[123] Vezi P. Trembelas, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. 2, Atena 1959. La p. 317 sunt scrise următoarele :«Într-acest fel vom putea defini Biserica drept trupul lui Hristos condus de Acesta, pătruns de Duhul Sfânt cel dătător de viaţă şi constituind o comuniune de Dumnezeu întemeiată a celor ce prin dreaptă credinţă coparticipă la dumnezeieştile Taine, slujit de către clerul, care de la Apostoli a luat succesiunea neîntreruptă a diaconiei şi continuă opera mântuitoare a Domnului, care este capul acestuia, până

Dogmatiştii mai noi sunt negreşit captivii nefericitei moşteniri pe care catolicismul şi protestantismul au moştenit-o în teologie din disputa lor asupra controversatei întrebări: care parte a Bisericii domină şi stăpâneşte asupra celeilalte? Cea interioară sau cea exterioară, instituţia sau comuniunea? Structura centralizată clericalistă a catolicismului accentuează până la extrem ideea instituţiei; pe de altă parte, teoretizarea spiritualistă a protestantismului evidenţiază în mod exclusiv ideea comuniunii prin intermediul Sfântului Duh. În mod evident nu poate cineva să scrie un manual de dogmatică dorind să pună în concordanţă cele două părţi de mai sus, sau prin selecţie să pună pe un loc privilegiat una dintre cele două, de unde şi marile dificultăţi pe care le-am văzut mai sus în definiţiile Bisericii. Totuşi şi dogmatiştii ortodocşi, în manualele mai noi de dogmatică de până acum, privesc cu multă simpatie poziţia teologiei romano-catolice despre Biserică

---

la desăvârşire». În definiţia de mai sus devine clară menţionarea Bisericii drept comuniune şi în afară de diaconie nu se face nici o aluzie la instituţie. Dar la p. 341 sunt scrise următoarele: «Prin urmare, învederat este că părţile interioară şi exterioară ale Bisericii se leagă între ele în mod neîmpărţit; instituţia mântuirii şi comuniunea credincioşilor sunt identice în Biserică, totuşi premerge capul Bisericii şi apoi se face trupul acesteia, completându-se întreg până la săvârşirea veacurilor, de aceea şi tot trupul Bisericii este în primul rând instituţie a mântuirii şi apoi comuniune a credincioşilor». Această a doua explicaţie suplimentară a autorului atinge problema relaţiei dintre instituţie şi comuniune. Şi, în timp ce la început spune că instituţia şi comuniunea sunt identice, în continuare face distincţie între ele şi desigur n-o ţine deloc secretă şi o face cunoscută: Biserica este în primul rând instituţie. Atunci cum sunt identice, din moment ce în primul rând este instituţie şi apoi comuniune? Este evident obstacolul pe care-l întâmpină Trembelas în a concilia după metodele scolastice noţiuni care în mod cert şi raţional nu pot exista într-o definiţie. Vezi de asemenea Christos Androutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 262: «Se numeşte Biserică instituţia sfântă, instituită prin înomenirea Cuvântului lui Dumnezeu pentru mântuirea şi sfinţirea oamenilor şi înzestrată cu puterea şi stăpânirea Acestuia, constituită din oameni având o singură credinţă, şi împărtăşindu-le acestora Tainele, împărţită în popor şi în clerul rânduit, al cărei început urcă prin necurmată succesiune prin Apostoli până la Domnul». Această definiţie este mult mai atentă şi evidenţiază în mod categoric că Biserica este instituţie. Vezi şi Ioannis Karmiris, *Compendiu al învăţăturii dogmatice a Biserici Ortodoxe Universale*, Atena 1957, p.77 ş.u.

ca instituție divină. Și probabil că până aici lucrurile nu sunt chiar atât de dureroase; devin, însă, foarte dureroase când se susține că teologia ortodoxă nu a dezvoltat o **Ecclesiologie** și, prin urmare, este nevoie de un împrumut, de cele mai multe ori neasimilat, din reprezentări străine ale gândirii occidentale și în special scolastice. Dar în teologia patristică există negreșit **Ecclesiologie**, însă nu după sistemele occidentale; de altfel, nici **Teologia** și nici **Hristologia** nu există după sistemele de mai sus. Totuși, Ecclesiologia este principalul trunchi al învățăturii dogmatice a Sfântul Părinți, ba chiar și al Simbolului de credință Niceo-Constantinopolitan. Metodologia teologiei patristice este și la acest punct dublă; precedă cunoașterea harismatică și desfășurarea acesteia și abia după aceea urmează oricare aplicare și în plus oricare cercetare științifică și ermineutică. Această metodologie este ireconciliabilă cu sistemele scolastice. Astfel, nicăieri în textele patristice nu se poate vedea o definiție a Bisericii. Viața însă nu se definește, ci doar se descrie[124], exact așa cum se întâmplă și cu poziția științei contemporane față de problema vieții (biologice); știința nu o definește, ci în principal o descrie și face aplicațiile analoage. Descrierile Bisericii prin imagini și prin termeni ajutători formează Ecclesiologia, așa cum aceasta este răspândită în textele biblice și patristice. Lucrarea dogmatistului este aceea de a culege și a clasifica sistematic toate elementele care stabilesc învățătura dogmatică despre Biserică. Prin urmare, nu este deloc necesar să localizăm Ecclesiologia în anumite sisteme închise și logic articulate ale tradiției.

Slăbiciunea de mai sus a dogmatiștilor mai noi, de a înțelege existența Ecclesiologiei în teologia ortodoxă, este integrată și unui alt fapt; aceștia nu văd sectoarele particulare ale învățăturii dogmatice într-o unitate organică. Împărțirea scolastică a dogmaticii și clasificarea conținutului credinței pe articole a format reaua impresie că părțile sau capitolele dogmaticii sunt independente sau aproape independente între ele. O asemenea independență, însă, nu a fost niciodată

---

124 G. Florovski, *Le corps du Christ vivant*, în vol. La sainte église universelle, Neuchâtel- Paris 1948, p. 10: «On ne définit pas ce qui est absolument évident de soi-même».

observată în teologia ortodoxă şi în luptele care s-au dat pentru elucidarea credinţei, pentru întărirea ei şi pentru respingerea ereziei. Prin urmare, Ecclesiologia este de neînţeles fără Teologie, Hristologie şi celelalte unităţi ale învăţăturii dogmatice. Nu se poate face Ecclesiologie fără unităţile de mai sus. Iar când aceste unităţi sunt dezvoltate, prezintă şi elucidează elementele Ecclesiologiei.

În istoria bisericească se poate observa că aproape toate temele şi respingerile corespunzătoare ale învăţăturilor eretice trimit la o viaţă tradiţională istoric fundamentată, unde domnesc adevărul, făptuirile, virtuţile, luptele şi o varietate de evenimente. Tot acest parcurs, de la rădăcinile şi leagănul său, care ajung chiar până la crearea lumii, cu o unitate a continuităţii istorice, a adevărului şi vieţii, constituie trupul pe care-l numim Biserică. Dacă cineva ar fi atent la textele biblice care vorbesc despre poporul lui Dumnezeu, despre comunitatea poporului, despre trupul acestei comunităţi, şi le compară cu textele patristice corespunzătoare fiecărui model, ba chiar şi cu cele liturgice, va constata că toată revelaţia lui Dumnezeu, ca adevăr şi bunătate, se referă la comuniunea fiinţelor raţionale (oamenii) şi inteligibile (puterile îngereşti), care constituie Biserica. S-ar putea spune că Dumnezeu a creat Biserica, şi doar pe ea. Toate celelalte constituie spaţiul Bisericii, al acestei comuniuni a făpturilor după modelul comuniunii iubitoare a Persoanelor Sfântul Treimi. Biserica deci începe cu creaţia lumii şi prin urmare are, în principiu, un caracter foarte concret palpabil, sensibil şi istoric.

Întreaga creaţie nu ar fi fost nimic sau, mai bine zis, nu ar fi putut avea nici o relaţie cunoscătoare şi nici o participare conştientă la lucrările lui Dumnezeu dacă nu ar fi existat Biserica, această comuniune a fiinţelor raţionale şi inteligibile. Cu alte cuvinte, articulaţiile şi întreaga structură fundamentală care alcătuiesc creaţia, sunt trupul Bisericii. Orice s-a făcut şi tot ceea ce se face se realizează pentru Biserică. S-ar putea spune fără nici o exagerare că Dumnezeu, prin actul creaţiei, a zidit Biserica care este simbolul, tipul şi icoana Sa. După cum s-a spus mai înainte, fie că a zidit veacurile şi lumea, fie Biserica, totdeauna Biserica rămâne centrul. Omul

este făptură *după chipul* şi *după asemănarea* pentru că aparţine Bisericii, care inclusiv ea însăşi este *după chipul* şi *asemănarea* lui Dumnezeu[125]. Astfel şi numai în acest fel, făptura raţională, şi restul făpturii, poate să aibă în mod personal o relaţie negrăită (cu Dumnezeu) şi să reuşească realizarea dumnezeieştii desăvârşiri. Alt drum pentru realitatea creată nu există. Doar Biserica, în calitate de comuniune întreagă a făpturilor, face o asemenea legătură şi dă în acest fel posibilitatea pentru realizarea dumnezeieştii desăvârşiri.

Cu privire la această temă probabil ne poate lumina într-un mod sistematic Sfântul Maxim Mărturisitorul prin **Mystagogia** sa. Această lucrare produce impresie asupra cititorului pentru că, în timp ce ea este în mod fundamental liturgică, trimite spre dimensiuni universale şi face o considerare a Bisericii în dimensiunile întregii făpturi, văzute şi nevăzute. Învăţătura Sfântul Maxim este limpede şi categorică: nici o parte a creaţiei nu este înţeleasă fără prezenţa Bisericii. Mai corect s-ar putea spune că, creaţia este Biserică, pentru că Biserica traversează şi concentrează întreaga lume, sensibilă şi inteligibilă, precum şi pe om, cu trup şi suflet. În acest fel Biserica este (în accepţiune teologică şi reală) simbol, tip şi icoană: 1. a lui Dumnezeu, 2. a întregii lumi (a celor văzute şi nevăzute), 3. doar a lumii sensibile, 4. a omului şi 5. a sufletului. S-ar putea spune că Sfântul Maxim Mărturisitorul semnalează în acest mod îmbibarea întregii realităţi cu Biserica (aşa cum trupul este îmbibat de suflet), care nu este nimic altceva decât forţa de susţinere a tuturor. Deci Biserica este icoana lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că starea sa în conformitate cu firea este unitatea, raţionalitatea, mişcarea şi starea de comuniune. Icoana însă nu se referă doar la Fiinţa necreată. Biserica este şi icoana întregului univers (văzut şi nevăzut). În accepţiunea teologică a icoanei, aceasta înseamnă că Biserica şi universul au o relaţie indisolubilă şi reală. Lumea nu poate fi înţeleasă fără articularea Bisericii, iar aceasta nu poate fi localizată în nici un mod în afara lumii. Dar această icoană

[125] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, Ed. IBMBOR, Bucureşti 2000, (trad. Pr. Dumitru Stăniloae), p. 13 : «...chip şi icoană a lui Dumnezeu este (Biserica), zicea acel fericit bătrân».

nu se referă doar la totalitatea universală, ci chiar la manifestările sale particulare. Astfel, Biserica este şi icoană numai a lumii sensibile. Această viziune într-un mod de la sine înţeles este remarcabilă pentru că lumea este considerată un organism articulat într-un mod armonic. Cu alte cuvinte, avem mădulare ale lumii, iar nu doar părţi. Fiecare mădular nu încetează să fie lume, iar acesta în înţelesul propriu-zis. De aceea, şi Biserica este icoana omului, dar şi numai a sufletului, pentru că şi aici avem aceeaşi unitate organică între trup şi suflet. De aceea lumea se numeşte om şi omul, lume. În lume există alteritatea naturală a celor sensibile şi inteligibile cu o putere unificatoare a elementului inteligibil. În om alteritatea naturală este trupul şi sufletul, în timp ce al doilea unifică sinteza organică a acestor două elemente, a trupului şi a sufletului[126]. În final, întregul univers sensibil şi inteligibil este un organism în totalitate şi unitate. Inima acestui organism este Biserica în calitate de comuniune a fiinţelor raţionale şi inteligibile, care au în mod necesar drept spaţiu al înaintării şi mişcării (ca mediu care este al doilea trup) lumea, adică pe acest organism. Biserica este în acelaşi timp icoana ei, după unitatea sa integrală şi parţială. Acest fapt decurge iarăşi din originea ancestrală a Bisericii, de la Dumnezeu Însuşi. În primul rând ea este icoana Creatorului şi apoi ca icoană iconizează în mod simbolic şi tipic întreaga lume. Totuşi, această iconizare înseamnă relaţie reală cu lumea, care este spaţiul Bisericii, şi prin aceasta se transfigurează în lăuntru în slavă dumnezeiască. Cu alte cuvinte, domnia Bisericii în mijlocul nemărginitelor distanţe ale lumii înseamnă de fapt chiar domnia slavei dumnezeieşti. Prin urmare nu există nici un colţ şi nici un loc al realităţii sensibile şi inteligibile de unde să lipsească lucrarea dumnezeiască ca forţă de susţinere şi de înaintare a întregului univers. Însă, doar fiinţele raţionale pot să rupă raportarea personală şi, prin urmare, liberă faţă de Dumnezeu şi astfel

---

126 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p.26: «Urmărind aceeaşi asemănare, uşor de observat, spunea că şi cosmosul întreg, alcătuit din cele văzute şi nevăzute, este om; iar omul constătător din suflet şi trup, este cosmos».

este posibil să lipsească din acestea energia dumnezeiască în această raportare.

Cum consideră însă Sfântul Maxim această relație «iconică» între Dumnezeu, lume și Biserică? În primul și în primul rând, Biserica este icoana lui Dumnezeu. Iar aceasta se întâmplă pentru că seamănă cu Dumnezeu în ceea ce privește rolul unificator și susținător al lucrării ei față de lume. Dumnezeu, dincolo de opera Sa creatoare, posedă în mod negrăit întreaga creație și o ține într-o unitate vie și desăvârșitoare, deși caracterul creat și libertatea făpturilor conduc creația în mod inevitabil spre împărțire și disoluție. Această putere unificatoare este temelia întregii creații. Unitatea lui Dumnezeu ca unitate inițială supraordonată realizează unitatea lumii. Biserica, în calitate de creație dumnezeiască, are acest rol propulsator spre unitate. Varietatea lucrurilor create și contradicțiile ființelor raționale, le încadrează în unitatea ei reală, naturală și comunională. Această serie de lucrări ar fi fost cu siguranță imposibil de conceput drept cauză a lumii, dacă Biserica n-ar fi fost icoană a lui Dumnezeu. Această relație dă posibilitatea Bisericii să săvârșească în mijlocul scindărilor creației rolul puterii unificatoare[127]. Trebuie semnalat faptul că acest factor unificator constituie principala manifestare a proniei dumnezeiești. Pentru că fără această îmbogățire, creația și-ar pierde coerența și s-ar dizolva în abisul nimicului. De altfel, unitatea în făptura rațională asigură înaintarea în *după asemănarea* lui Dumnezeu. Această relație «iconică» a lui Dumnezeu și a Bisericii impune o analogie între univers și Biserică. Astfel Biserica devine icoana întregului univers care este constituit din dimensiune sensibilă și inteligibilă, văzută și nevăzută. Iar aceasta se întâmplă pentru că există aceeași «unire și distincție» atât în Biserică, cât și în întregul cosmos. Sfântul Maxim prezintă în mod schematic icoana altarului care este conceput pentru preoți, și icoana naosului care este destinat

[127] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p.13: «Sfânta Biserică este, așadar, cum zicea acel fericit bătrân, după un prim înțeles spiritual, chip și icoană a lui Dumnezeu, ca una ce are aceeași lucrare ca El, prin imitare și închipuire».

poporului. Cu toată distincţia şi diferenţierea, există prin construcţie un singur edificiu. Prin urmare Biserica este una, înţeleasă într-o indestructibilă unitate, între cler şi popor, între structura sa duhovnicească şi materială. Nici unirea nu distruge distincţia, nici distincţia, unirea. Este vorba despre o realitate organic unificată care este un trup viu. În final această unitate desfiinţează orice superioritate şi inferioritate, ce ar putea rezulta din cauza distincţiei. Acelaşi lucru se întâmplă şi în univers, unde există unitatea indestructibilă a lumii sensibile şi inteligibile. Distincţia între sensibil şi inteligibil nu înseamnă superior şi inferior, ci diferenţiere în lăuntrul unei unităţi organice care este cosmosul. Deci Biserica ca icoană a lumii păşeşte pe urmele ei, şi îşi realizează mersul desăvârşitor în mijlocul acestor cadre ale unirii şi distincţiei mădularelor. Pe de altă parte şi cosmosul, susţinut prin dumnezeiasca energie necreată, nu are vreo altă însuşire în ceea ce priveşte această perspectivă, decât însuşirea Bisericii care este organism viu şi unificator, tot aşa cum şi cosmosul este spaţiul Bisericii[128]. Înşiruirea lumii şi a Bisericii, cu premisa că cele două realităţi constituie organisme vii, impune şi relaţia «iconică» între lumea sensibilă şi Biserică. Şi dacă am lua, prin urmare, doar lumea sensibilă (fără cea inteligibilă), din nou Biserica este icoana acestei lumi pe care o considerăm în sine. Iar aceasta se întâmplă pentru că Biserica are drept cer dumnezeiescul altar şi drept pământ frumuseţea naosului. Cerul seamănă cu altarul, în timp ce frumuseţea pământului cu naosul[129]. Această relaţie arată clar că, chiar şi

---

[128] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 15-16: «După un al doilea înţeles spiritual, spunea, sfânta Biserică a lui Dumnezeu este chip şi icoană a întregului cosmos, constătător din fiinţe văzute şi nevăzute, având aceeaşi unitate şi distincţie ca şi el. Ca edificiu, aceasta fiind un singur locaş, se deosebeşte totuşi, după forma sa spaţială, împărţindu-se în locul destinat numai preoţilor şi liturghisitorilor, pe care-l numim *ieration* (altar), şi în cel lăsat pe seama întregului popor credincios, pe care-l numim naos... Dar iarăşi cosmosul (sensibil şi inteligibil) este unul şi neîmpărţit, cu toată deosebirea părţilor sale».

[129] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 17: «Dar sfânta Biserică a lui Dumnezeu este, zicea, icoană şi numai a lumii sensibile în sine. Ea are drept cer dumnezeiescul ieration, iar ca pământ frumuseţea naosului. De

atunci când, pentru un motiv sau altul, izolăm lumea sensibilă de cea inteligibilă, nu putem scăpa de unitatea după fire a elementului sensibil şi inteligibil. În acest caz lumea sensibilă nu încetează să fie o secţiune sau mădular al întregii lumi. De aceea şi Biserica continuă să fie icoana lumii sensibile, de vreme ce niciodată nu poate înceta să aibă o relaţie «iconică» cu Dumnezeu şi cu întregul univers.

Conform unei urmări fireşti a celor valabile mai sus, Biserica «iconizează în mod simbolic» omul; ea însăşi este om, zidită şi ea *după chipul* şi *după asemănarea* lui Dumnezeu. Drept suflet Biserica are altarul, drept minte are dumnezeiescul jertfelnic şi drept trup naosul. Astfel se impune prin naos ca trup filosofia morală, prin altar ca suflet contemplaţia naturală şi prin dumnezeiescul jertfelnic ca minte, teologia mistică. După aceeaşi relaţie şi analogie este considerat şi omul; el însuşi este o Biserică tainică. Prin trupul său ca naos, el lucrează cultivarea sufletului prin ţinerea dumnezeieştilor porunci; prin suflet ca altar cultivă contemplaţia naturală, prin cunoaşterea raţiunilor făpturilor; şi prin minte ca jertfelnic îşi apropie prin «altă tăcere grăitoare şi prea răsunătoare» înălţimile teologiei mistice care realizează, în măsura posibilului, unirea omului cu Dumnezeu[130]. În acest mod icoana Bisericii se referă atât la realitatea sensibilă, cât şi la cea inteligibilă. Omul nu încetează din partea sa să constituie, şi acesta în mod tainic, Biserica. Această relaţie de înşiruire între om şi Biserică arată cât de catastrofală este subaprecierea unui asemenea adevăr. Tot edificiul realităţii este zdruncinat, aşa cum dezvoltarea şi «plinirea» icoanei care este Biserica nu se poate face fără o reciprocă corespondenţă. Întregul om «învredniceşte» Biserica prin dezvoltarea sa, şi întreaga Biserică, în conformitate cu mersul fazelor sale, îl integrează pe om în matca sa cea după fire.

---

asemenea şi lumea este Biserică, având cerul ca ieration, iar podoaba pământului, ca naos».

[130] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 18: «Şi iarăşi după un alt înţeles spiritual, zicea că sfânta Biserică a lui Dumnezeu este om, având ca suflet ierationul, ca minte, dumnezeiescul jertfelnic, şi ca trup naosul».

În final Biserica nu este doar icoana întregului om, care este constituit din trup şi suflet, ci doar a sufletului, dacă sufletul este luat în sine. Iarăşi s-ar putea constata asemenea analogii între suflet şi Biserică încât să se vadă relaţia pur «iconică» între una şi cealaltă. Sufletul este alcătuit din putere vitală şi mintală; cea mintală se conduce şi se mişcă prin voinţă, în timp ce, cea vitală este «lipsită de liberă alegere» şi rămâne exact aşa cum este. Firea mintală se manifestă în expresia sa contemplativă şi practică ca minte (νοῦς) şi raţiune (λόγος). Mintea dirijează puterea mintală, în timp ce raţiunea se îngrijeşte de partea vitală. Aceste manifestări funcţionale ale minţii şi raţiunii în suflet sunt corespunzătoare cu cele ale Bisericii. Astfel altarul îndeplineşte şi reprezintă lucrările minţii, iar naosul joacă rolul raţiunii[131]. Reprezentările schematice ale altarului şi minţii, în acest caz, nu se referă doar la funcţiile concrete ale Bisericii, ci la întreaga ei viaţă care se manifestă în spaţiul inteligibil şi sensibil, în dimensiunea universală şi cea particulară.

Este evident ce anume vrea să ne spună această relaţie «iconică» a Bisericii faţă de Dumnezeu şi lume: Biserica şi lumea constituie o unitate organică; lumea este Biserică şi Biserica este lume (cosmos). Teologia simbolică a Sfântul Părinţi este o metodă care ne trimite de la tipuri la esenţa lucrurilor sau mai bine zis la adevărul şi la bunătatea lui Dumnezeu, la cunoaştere şi la făptuire. Dacă va rămâne cineva doar la relaţiile schematice nu poate vedea nimic, iar din perspectivă ştiinţifică şi filologică face evaluări greşite. Deoarece Sfântul Maxim Mărturisitorul, precum şi întreaga tradiţie ortodoxă, niciodată nu ar folosi un limbaj simbolic

---

131 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 18-19, 25: «Dar tot el învaţa că sfânta Biserică a lui Dumnezeu nu este numai icoana întregului om, adică a celui alcătuit în mod compus din suflet şi trup, ci şi a sufletului însuşi, privit în sine, cu ajutorul cugetării. Sufletul, spunea, constă, în general, din facultatea mintală şi vitală. Cea mintală se mişcă liber prin voinţă, iar cea vitală rămâne cum este după fire fără liberă alegere... În toate acestea se aseamănă cu sufletul sfânta Biserică, privită în înţeles spiritual. Toate cele ce au fost arătate că ţin de minte şi ies progresiv din ea le indică Biserica prin ieration. Iar cele arătate că ţin de raţiune şi ies din ea prin desfăşurare, le ilustrează prin naos».

pentru a ne spune câteva vorbe goale: de pildă că Biserica prin altar şi frumuseţea naosului, ca cer şi pământ, corespunde cu lumea sensibilă a cerului şi a pământului. Acest limbaj simbolic vrea să ne arate reala înşiruire (relaţie) a Bisericii şi a lumii, de vreme ce Biserica însăşi şi lumea însăşi sunt realităţi create *după chipul* şi *după asemănarea* lui Dumnezeu.

În acest fel se poate înţelege cum dogmatiştii şi ecclesiologii mai noi, citind manualele scolastice standardizate şi nu în principal teologia patristică, sau sprijinindu-se numai pe pasaje patristice, încearcă să dea o definiţie logică a Bisericii şi firește provoacă toate problemele pe care le-am văzut mai sus. Teologia biblică şi patristică leagă, însă, în mod organic Biserica şi creaţia. Prin urmare, ideea de bază este diferită de aceea pe care o au dogmatiştii scolastici. Comuniunea fiinţelor raţionale şi inteligibile, ca un trup, într-un mers ascendent în lăuntrul spaţiului sensibil şi inteligibil al întregii creaţii, este considerat drept Biserică. Acesta, de altfel, este scopul central al creaţiei. Prin prisma acestui lucru descrierea se face într-un mod teologic corect, fără să fie subestimat nici un element din creaţie sau din istorie. Acest mers ascendent nu trece aşadar prin sfere eterice, nici nu este o concepţie spiritualistă a teologiei. Este vorba despre făptura însăşi şi istoria în mişcarea ei spre scopul creaţiei. Astfel, această mişcare îmbrăţişează toată dinamica şi fazele Revelaţiei.

Legătura creaţiei cu Biserica ne apără, negreşit, de concepţiile care consideră Biserica un spaţiu static, identificând-o desigur cu o fază istorică (în principal cu perioada de după Cincizecime), sau chiar mai rău, cu o dimensiune temporală şi locală. Biserica însă, prin prisma celor de mai sus, are dimensiunea însăşi a întregii creaţii şi, prin urmare, se manifestă într-un dinamism desăvârşitor, cu o perspectivă eshatologică. Există A-ul primului cuvânt, în calitate de creaţie iniţială, şi Ω (omega) al sfârşitului eshatologic. În această mişcare între A şi Ω nu se poate pierde nimeni între fracţiuni şi sciziuni neomogene, ci poate distinge rolul unificator al Bisericii pe care-l deţine prin firea sa, de vreme ce este icoană a Dumnezeului Triadic. Nu trece nimeni prin vreo primejdie, posedând această viziune asupra creaţiei şi istoriei, de a

identifica hotarele Bisericii doar cu o singură zonă concretă, cu toate că vede foarte bine dimensiunea tainică în manifestări şi revelări concrete ale elementului sfinţitor. Biserica, însă, este localizată corect în întreaga ei dimensiune, tot aşa cum merge şi impune sfinţenia sa, desigur acolo unde ea este acceptată.

Cu alte cuvinte, Biserica are în posesie un spectru mai vast al dimensiunii fizice, istorice şi spirituale. Orice delimitare a Bisericii este totdeauna schematică şi provizorie. O altă temă reprezintă hotarele Bisericii în calitate de trup în înaintare şi o alta lucrările concrete ale Tainei sfinţitoare. În acest fel se poate înţelege foarte uşor din ce motiv este greşită împărţirea în istorie sacră şi istorie profană (historia sacra, historia profana). O asemenea distincţie este în mod esenţial erezie, iar o astfel de erezie este de factură pur gnostică şi magică. Pe lângă altele, aceasta constituie o linie radical antibiblică şi antipatristică. Biserica, cu toate că în sânurile ei făptuieşte în forme concrete taina sfinţirii, niciodată nu a aşezat hotare între sacru şi profan. De altfel, luptându-se de veacuri cu concepţiile maniheiste, metoda Bisericii ar fi fost contradictorie dacă ar fi adoptat hotare între zonele sacre şi profane. Toate sunt în potenţă Biserică şi toate sunt chemate pentru sfinţire. Există zone degenerate, dar nu profane. Făptura este totdeauna creaţia, căreia Biserica îi este icoană.

2. Fazele Bisericii

Doar Dumnezeul Triadic necreat, adică comuniunea iubitoare a Persoanelor Sfintei Treimi, în măreţia nemărginirii Sale, nu este supus schimbării şi evoluţiei, care sunt principalele caracteristici ale făpturii. Însă Biserica, înţeleasă ca şi comuniune a fiinţelor raţionale şi inteligibile zidite de Dumnezeul Triadic după chipul şi după asemănarea Sa, se supune acestei schimbări care este sau desăvârşirea, după imitarea comuniunii dumnezeieşti, sau nimicnicia, după mersul ei spre nefiinţa din care provine. Aşadar, lumea Bisericii ca microcosmos al comuniunii triadice însăşi, nu este înţeleasă în mod static şi nici, de la început, încheiat; este lumea care se

îndreaptă spre punctul Ω al unei finalizări impuse de caracterul său creat. Tocmai de aceea, în acord cu monumentele biblice şi patristice ale Tradiţiei, vorbim despre faze ale Bisericii, s-ar putea spune faze ale creaţiei însăşi.

Prin urmare, Biserica începe cu creaţia veacurilor şi a duhurilor (îngereşti); acolo se află punctul A al Bisericii. Cu alte cuvinte, după limbajul şi mentalitatea ştiinţifică contemporană, gândindu-le în mod analogic, pământul nu este centrul lumii, ci doar o dimensiune particulară a universului care a fost creat de Dumnezeu, zidind Biserica. Precede cealaltă lume şi urmează cea pământească. După sfântul scriitor al **Epistolei către Evrei,** Biserica «celor întâi născuţi» este cetatea «Dumnezeului celui viu», care a constituit punctul A al creaţiei. Restul creaţiei se leagă solid şi necesar de acest început[132].

În această cetate a Dumnezeului Celui viu vor fi cuprinse toate celelalte mădulare ale făpturii după crearea lumii sensibile şi a omului ca «supraveghetor compus al creaţiei văzute»[133]. Noua fază a Bisericii constituie începutul epectazei şi al creşterii trupului comunional al creaţiei, inclusiv în hotarele «stării compuse», adică a realităţii sensibile şi inteligibile[134].

Legătura dimensiunii fizice şi a celei metafizice îşi are principiul în acea întemeiere a Bisericii ca trup al iubirii care se dezvoltă în relaţie cu Dumnezeu. În acest fel, Biserica istorică îşi are rădăcinile în lucrarea creatoare iniţială a lui Dumnezeu. Şi din moment ce toate făpturile coexistă cu Dumnezeu ca raţiuni, hărăziri, modele, contrar celor zise mai târziu de Origen - dar şi graţie lui Origen se datorează teologia Sfântul Părinţi -, aşa cum am văzut în cazul lăcaşului de cult, Biserica coexistă

---

132 *Evrei* 22, 22-23: «Ci v-aţi apropiat de muntele Sion şi de cetatea Dumnezeului celui viu, de Ierusalimul cel ceresc şi de zeci de mii de îngeri, în adunare sărbătorească, şi de Biserica celor întâi născuţi, care sunt scrişi în ceruri...».

133 Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 2, 12 PG 94, 920B-920A.

134 Aici voiesc numai să reamintesc că pentru teologia patristică, lumea sensibilă şi lumea inteligibilă sunt termeni tehnici care arată graduarea şi ierarhia creaţiei, şi negreşit nu constituie în sensul lor propriu termeni filosofici. Lumea sensibilă şi inteligibilă sunt lucruri create.

şi aceasta împreună cu Dumnezeu şi, prin urmare, faza istorică a Bisericii este hărăzită pentru realizarea ei «înainte de întemeierea lumii»[135]. După Apostolul Pavel, în acord cu **Epistola** de mai sus, Dumnezeu alege şi înfiază mădularele Bisericii istorice, iar în acest caz mădularele comunităţii din Efes «înainte de întemeierea lumii». Istoria Bisericii începe cu punctul A al creaţiei şi nu este nimic altceva decât istoria microcosmosului Comuniunii Treimice. Sfântul Athanasie cel Mare, răspunzându-i lui Arie, aplică într-un mod genial această pericopă. Cuvântul care a hărăzit «înainte de întemeierea lumii» mădularele Bisericii, a fost «înaintea veacurilor» şi i-a avut «de mai înainte întipăriţi» pe oameni ca «logos-uri creatoare» în Sine Însuşi. Nu ar fi fost posibil să se facă înfierea şi «hărăzirea» noastră fără să preexiste Persoana lui Hristos (aici ca Logos neîntrupat), hărăzit El Însuşi să săvârşească această lucrare[136]. Totuşi, această alegere şi această hărăzire, negreşit, nu au nici o legătură cu predestinaţia absolută individualocentrică a teologiei occidentale. Aici este vorba despre hărăzirea, în conformitate cu logos-urile creatoare, a întregii creaţii şi, prin urmare, a Bisericii. De altfel, este cunoscut că teologia occidentală, în principal de la Augustin şi în continuare, identifică Biserica cu traseul istoric al evenimentelor de la arătarea lui Hristos drept statornicire a Bisericii Sale, ca cetate a lui Dumnezeu pe pământ. Împărăţia lui Dumnezeu se identifică desigur cu această cetate. Consecinţele negative

---

[135] *Efeseni* 1, 3-4: «Binecuvântat fie Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru de Iisus Hristos, Cel ce, întru Hristos ne-a binecuvântat pe noi în ceruri, cu toată binecuvântarea duhovnicească; precum întru El ne-a şi ales înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinţi şi fără de prihană înaintea Lui...».

[136] Sfântul Atanasie cel Mare, *Contra Arienilor*, 2, PG 26, 308B: «Cum ne-a ales înainte de a fi făcuţi noi, dacă nu eram, precum a zis el, mai înainte cunoscuţi? Şi cum înainte de a fi creaţi ca oameni, ne-a rânduit de mai înainte spre înfiere, dacă nu a fost pus temelie Însuşi Fiul înainte de veci, primind iconomia cea pentru noi? Şi cum, precum adaugă a zice Apostolul, am fost aleşi, fiind de mai înainte rânduiţi, dacă nu a fost pus temelie Însuşi Domnul înainte de veac, ca să fie El rânduit pentru noi, spre a primi tot ce a fost rânduit ca judecată împotriva noastră prin trup, ca să fim apoi înfiaţi întru El?».

ale acestei teologii sunt foarte cunoscute, şi abia astăzi teologia apuseană încearcă să le depăşească[137].

Din perspectivă ortodoxă, care este de la sine înţeles şi biblică, Biserica, concepută drept icoană a comunităţii treimice şi a creaţiei, înregistrează în istoria ei anumite faze. Ea este temporală, şi fiind temporală are istorie[138]. Pe de altă parte, istoria înseamnă evoluţie şi dinamism. În acest fel s-ar putea înregistra următoarele faze ale Bisericii:

1. **Biserica «celor întâi născuţi», adică a primei lumi inteligibile a veacurilor.** În conformitate cu realizarea logosurilor creatoare a hărăzirilor şi modelelor, ea constituie acel punct A al creaţiei. Aici există evoluţie; ea constă în statornicirea comuniunii îngereşti, pe de o parte, şi demonizarea unei părţi a acestei creaţii inteligibile, pe de alta. Acest punct A are istorie şi desfăşurare «temporală» în calitate de parte creată şi mădular al creaţiei.

2. **Biserica comuniunii sensibile şi inteligibile paradisiace, a stării compuse.** Este vorba despre Biserica protopărinţilor aşa cum în mod magistral o descrie povestirea parabolică a Genezei. Această fază este în acelaşi timp înaintare şi creştere a creaţiei. De aici încolo, şi în acord cu pre-întipărirea şi înfierea cea «înainte de întemeierea lumii», are loc mersul însuşi al creaţiei. «Păcatul» făpturilor ce provin din nefiinţă, în acest caz al oamenilor, împotriva vieţii în sine a Dumnezeului Triadic, provoacă stricăciunea «alterovieţii»; de aici încolo răzvrătirea aceasta încurcă Biserica în aventurile demonismului şi ale denaturării autodistrugătoare. Astfel, mersul Bisericii

---

137 Vezi Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938, p. 260 ş. u. Hans Urs von Balthasar, *Wer ist die Kirche*, Freibourg im Br. 1965, p. 47 ş. u.

138 Am văzut că timpul, conform unei linii comune a teologiei patristice, în principal după cum au format-o Capadocienii, este *concrescut* cu creaţia şi cu caracterul creat al făpturilor. Prin urmare, orice făptură are timp, fie că este sensibilă, fie că este inteligibilă. Veşnicia fiinţelor create nu este fără de timp; ea este totdeauna temporală, independent de relativitatea acestui timp. Deoarece altul este timpul fizic, altul cel existenţial (aşa cum îl descrie Sfântul Vasile cel Mare şi apoi Augustin), altul cel separat în prezent, trecut şi viitor, şi altul (cel care va veni) după har, fără de sfârşit şi infinit în profunzimile nesfârşirii dumnezeieşti.

intră într-o nouă fază după tragica cădere din comuniunea paradisiacă.

3. **Alegerea şi istoria poporului făgăduinţei.** Cuvântul neîntrupat, în care se aflau mădularele Bisericii «de mai înainte preîntipărite» după Sfântul Athanasie cel Mare, petrece acum în mijlocul patriarhilor şi al proorocilor. Biserica (qahal) poporului dumnezeieştii alegeri merge înainte, în mijlocul unor încercări dure şi dramatice care «pre-întipăresc» noua fază care va veni prin Înomenirea «Îngerului Marelui Sfat», a Logosului neîntrupat. Totuşi, în viaţa acestei preîntipăriri este prezent prin teofanii, fotofanii şi prin «dăruirea» bunurilor (chiar şi a înzestrărilor militare!) Dumnezeul Triadic Însuşi prin intermediul Logosului neîntrupat. Aceasta am văzut-o descrisă într-un mod hotărât de o linie patristică comună, adoptată şi de arta bizantină. De pildă, nu este vorba doar despre reprezentarea Sfintei Treimi prin filoxenia celor trei bărbaţi de către Avraam; menţiunile sunt semănate în întregime şi în textele liturgice şi în cele cultice; în Vinerea Mare, tot poporul ortodox psalmodiază şi spune că Hristos a fost (ca Logos neîntrupat însă) Cel care i-a hrănit pe evrei cu mană în pustie: «Cei hrăniţi cu mană au ridicat călcâiul asupra făcătorului de bine». În dimensiunea istoriei, în care mădularele Bisericii au tăiat aproape în întregime relaţia doxologică şi cultică cu Dumnezeu[139], comunitatea lui Israel constituia veriga de legătură dintre Dumnezeu şi creaţie în această nouă fază. «Cetatea lui Israel» a fost lumina şi sarea pământului. Atunci aceasta a fost faza mersului istoric al Bisericii[140].

4. **Biserica Mângâietorului.** O nouă fază a Bisericii începe prin pogorârea Sfântului Duh asupra Apostolilor, care în ziua Cincizecimii, «şi când a sosit ziua» aceea, «erau

---

[139] *Romani* 1, 21-32: «...Pentru că, cunoscând pe Dumnezeu nu L-au slăvit ca pe un Dumnezeu, nici nu I-au mulţumit».

[140] *Efeseni* 2, 11-12: «De aceea aduceţi-vă aminte că odinioară, voi, păgânii cu trupul, numiţi netăiere-împrejur de către cei numiţi tăiere împrejur, făcută de mână în trup, eraţi, în vremea aceea, în afară de Hristos, înstrăinaţi de cetăţenia lui Israel şi străni de aşezămintele făgăduinţei, lipsiţi de nădejde şi fără de Dumnezeu, în lume».

toți împreună în același loc»[141]. Aici avem cea mai desăvârșită manifestare a unei faze a Bisericii. S-ar putea spune că prin această fază se înlătură întemeierea, sau mai curând pericolul întemeierii lumii prin construirea «noilor temelii», «noii făpturi»[142]. Cetatea întrupată a Cuvântului a contribuit între timp la consolidarea nădejdii despre intrarea finală în slava dumnezeieștii împărății. În afară însă de apropiata arătare a acestei slave și a celei mai importante nădejdi, și factorul istoric și universal al vieții bisericești a primit dimensiuni mai largi și fundamentale. Biserica Mângâietorului marchează deja centrul creației și al istoriei și mesajul universalității, ba chiar și cel al totalității devine mult mai palpabil și mai concret. În acest caz, rolul unificator al Bisericii Mângâietorului primește în ochii oamenilor dimensiuni universale. Biserica, înțeleasă ca icoană a Dumnezeului Triadic, propovăduiește deja cu putere și

---

[141] *Fapte* 2, 1-13. Vezi extrem de minuțiosul studiu ermineutic al lui Vasilios Stoiannos: *Cincizecimea (Fapte 2, 1-13)*, Anuarul Universitar al Facultății de Teologie din Tesalonic, vol. 24, Tesalonic, 1979, p. 139-329. În amplul studiu de mai sus tema este examinată exhaustiv din perspectva ermineuticii patristice și a celei contemporane. La pagina 319 sunt scrise următoarele lucruri interesante pentru un dogmatist ortodox: «Pogorârea Sfântul Duh constituie după cum am văzut punctul de plecare al activităților publice ale ucenicilor și, în același timp, începutul manifestării Bisericii lui Hristos în lume. Fără să se ocupe de problema teoretică a preexistenței Bisericii sau a pregraduărilor ei, așa cum face în continuare teologia patristică, Sfântul Evanghelist Luca consemnază cu conștiinciozitatea istoricului și cu simplitatea cronografului evenimentul care a oficializat manifestarea Bisericii în lume, acțiunea civică care certifică nașterea ei. Astfel, odată cu Cincizecimea avem perspectiva ecclesiologică asupra istorisirii mersului evangheliei din Ierusalim în Iudeea și Samaria până la sfârșitul pământului».

[142] Vezi și Sfântul Grigorie al Nyssei, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, PG 44, 1049BC: «Căci întemeierea Bisericii e creațiunea lumii din nou; în ea, după cuvântul proorocului, se creează cerul nou (*Isaia* 65,17), care este tăria credinței în Hristos, precum zice Pavel (*1 Timotei* 3, 15); se întemeiază un pământ nou, care soarbe ploaia ce vine asupra lui; se plăsmuiește un alt om, care se înnoiește prin nașterea cea de sus, după chipul Celui ce l-a zidit pe el».

deschis acest rol unificator, exact aşa cum este el semnalat prin gura Sfântului Maxim Mărturisitorul[143].

Universalitatea şi totalitatea Bisericii constituie chintesența ei, iar aceasta se vede limpede şi lămurit în această fază a Mângâietorului. Dar se vedea şi în faza anterioară a istoriei poporului făgăduinței. Spargerea acestei linii, invazia egocentrismului, stăpânirea condamnabilei puteri dominatoare sunt fenomene «fiziologice» în mijlocul necuviinței istoriei. De altfel, viața comunității şi a universalității are sens în mijlocul acestei complexe necuviințe. Să nu se uite totuşi că tendințele denaturante de mai sus stăpânesc, într-un mod de la sine înțeles, şi în faza Bisericii Mângâietorului. Totuşi, aşa cum iarăşi este de la sine înțeles, şi în mijlocul acestei necuviințe şi grupări exclusiviste a lui Israel se vede duhul şi acțiunea nevoitoare a universalității care se luptă să spargă lațul exclusivismului. În acest caz avem elocventul exemplu al cărții profetice a lui Iona. Necunoscutul scriitor al acestei cărți se ține la distanță de mentalitatea luptătoare care încearcă să impună dominația universalismului în timpul lui Esdra şi a lui Neemia. Încântătoarea istorie este extrem de cunoscută, dar sensul ei, care reprezintă o tendință plină de viață a acelei epoci în cercurile prooroceşti, nu este chiar atât de cunoscut şi atât de accesibil. Profetul Iona refuză să predice în Ninive pentru că recunoaşte mila şi iubirea dumnezeiască care doreşte mântuirea chiar şi a acestei cetăți idololatre cu mulțime de oameni. Această recunoaştere însă nu înseamnă şi acord. De aceea nici nu ascultă de chemarea lui Dumnezeu, din moment ce nu doreşte ca Dumnezeu să fie şi al altora, al întregii universalități şi al creației. După cunoscutele peripeții Îl ascultă în final şi prin propovăduirea sa Ninive este salvat. Proorocul însă este mâhnit. Dumnezeu la rândul Său îl educă

---

143 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, PG 91, 664D: «Dumnezeu după ce a făcut şi a dus toate la existență cu putere nesfârşită le susține, le adună, le cuprinde şi le strânge întreolaltă şi la Sine prin purtarea de grijă atât pe cele raționale, cât şi pe cele supuse simțurilor. Ținându-le în jurul său, ca pricină, început şi scop, pe toate cele care sunt distanțate întreolaltă după fire, le face să concorde întreolaltă prin unica putere a relației față de El ca început».

pe prooroc. În afara cetății, şezând el într-un loc deşertic, a găsit mângâiere aşezându-se la umbra unui vrej de dovleac (a unui arbust în textul ebraic); dar Dumnezeu l-a distrus printr-un vierme pe care l-a trimis, iar Iona a simțit o groaznică dezamăgire. Concluzia a ieşit de la sine: Iona s-a întristat pentru un dovleac, pentru care nu s-a ostenit deloc; nu trebuia prin urmare ca Dumnezeu să se întristeze pentru eventuala distrugere a unei cetăți cu atât de mulți oameni, cu mai mult de o sută douăzeci de mii de suflete şi cu mulțime de dobitoace?[144] Încheierea acestei cărți constituie un protest împotriva exclusivismului şi, în acelaşi timp, un imn al dragostei şi al duhului universalist. Negreşit, acest protest şi acest imn au în viața comunității o bază şi o acoperire.

Dar acest exclusivism, care este cel mai serios simptom, în principal, al păcatului strămoşesc, constituie un pericol şi pentru faza Bisericii Mângâietorului. Vătămarea trupului de către păcatul exclusivismului ca grupare egocentrică, bate continuu la poartă. Tema este analizată cu mare patos de către Sfântul Apostol Pavel în capitolul XI al **Epistolei către Romani**. El se grăbeşte să surprindă orice părere înaltă despre sine a neamurilor creştine. Pentru Apostolul Pavel căderea lui Israel constituie un eveniment dureros al dumnezeieştii iconomii. În această taină el vede altoirea neamurilor în Biserică, fără să excludă întoarcerea părții care a fost tăiată. «Măslinul sălbatic», care sunt neamurile, a fost altoit în «măslinul cel bun», din moment ce au fost tăiate ramurile lui Israel. Totuşi, este nevoie de atenție. Orice părere înaltă despre sine (mândrie) din partea Bisericii neamurilor şi, prin urmare, o împietrire şi o stagnare din cauza exclusivismului egocentric este un pericol pentru comunitatea lor; pot şi aceştia să fie tăiați, cu atât mai mult cu cât sunt din «măslinul sălbatic»[22a]. Nimic nu garantează rămânerea lor în Biserică în afară de persistența în duhul universalității. În final, fie că este un prooroc, fie că

---

[144] *Iona* 4, 11: «Dar Mie cum să nu-Mi fie milă de cetatea cea mare a Ninivei cu mai mult de o sută douăzeci de mii de oameni care nu ştiu să deosebească dreapta de stânga lor şi cu un mare număr de dobitoace?»

[22a] *Romani* 11, 21: «Nu te îngâmfa, ci teme-te; căci dacă Dumnezeu nu a cruțat ramurile firești, nici pe tine nu te va cruța».

este un popor întreg, el nu are cuvântul hotărâtor, ci este doar un organ. El se salvează şi se învredniceşte prin încadrarea lui în comunitatea universală a lui Dumnezeu, a Bisericii însăşi. Omul şi comunitatea aparţin universalităţii Împărăţiei lui Dumnezeu şi doar în aceasta prind rădăcini. Altă rădăcină a dezvoltării celei în conformitate cu firea nu există[145]. Exclusivismul într-o comunitate istorică concretă este acelaşi păcat de moarte care se observă în gruparea egocentrică a omului, în izolarea şi înstrăinarea sa[146]. Deci Biserica Mângâietorului, care are prin excelenţă o dimensiune universală, prin fundamentul energiilor Sfântului Duh, este izvorul epectazei iubitoare, întruparea universalităţii însăşi, iar totuşi, toate acestea în mijlocul zbaterilor egocentrice şi scizioniste ale istoriei dumnezeieştii iconomii.

Lupta şi biruinţa sunt două elemente de bază, inseparabile, ale vieţii în sânurile Bisericii Mângâietorului. În teologia biblică şi patristică nu se face separaţie între biruinţă şi luptă, adică între Biserica luptătoare şi cea biruitoare. O asemenea separaţie a fost impusă de concepţia teologiei scolastice despre arvuna mântuirii şi dobândirea finală a acesteia pe criterii pur statice şi juridice; că adică pe pământ cineva s-a luptat să îndeplinească voia dumnezeiască şi în final, în viaţa viitoare primeşte drept recompensă a ei, dacă reuşeşte s-o ducă la capăt, o parte din împărăţie. Însă mersul dinamic şi dramatic al făpturii spre desăvârşirea ei, o imagine care ne prezintă într-un mod atât de viguros linii comune ale teologiei patristice, care totuşi sunt poziţii ermineutice făcute asupra evenimentelor biblice, rămâne neconciliabil cu aceste concepţii despre staticitatea mântuirii. De aceea, Biserica este luptătoare şi biruitoare totdeauna de la A al punctului ei de plecare până la Ω al încheierii ei. Dacă nu iese biruitoare în mod continuu asupra răului, dacă nu depăşeşte hotarele caracterului ei creat, atunci nu poate fi înţeleasă nici o înaintare, nici o taină

---

145 *Romani* 11, 18: «Iar dacă te mândreşti, nu tu porţi rădăcina, ci rădăcina pe tine».

146 Vezi şi *Ecclesiastul* 4, 9-10/ «Mai fericiţi sunt doi laolaltă decât unul...Căci dacă unul cade îl scoală tovarăşul lui». Această sentinţă etică poate avea cu siguranţă proiecţii sociale.

a desăvârşirii. Prin urmare, lupta nu se duce numai pe pământ şi biruinţa nu aparţine doar cerurilor. După teologia ortodoxă, o separaţie tăioasă a Bisericii luptătoare de cea biruitoare propune o revelaţie statică şi împietrită şi, prin urmare, nu poate fi în nici un fel acceptată.

5. **Desăvârşirea eshatologică a Bisericii.** Aici se află punctul Ω al încheierii dramei creaţiei. Această încheiere pecetluieşte întregirea istoriei dumnezeieştii iconomii. Consecinţele acestei întregiri înseamnă încetarea suferinţelor care provin din reaua transformare a fiinţelor create. După liniile comune ale teologiei patrisitce, aşa cum am văzut deja la Sfântul Dionisie Areopagitul, la Sfântul Maxim Mărturisitorul şi la Sfântul Grigorie Palama de pildă, această participare finală la lumina împărăţiei dumnezeieşti, este la nesfârşit vedere şi mişcare insaţiabilă a fiinţelor în nesfârşitele adâncimi ale Dumnezeirii. Categoriile descrierii sunt în mod fundamental estetice şi, desigur, nu morale şi juridice, independente de expresiile care vorbesc de răsplăţi şi recompense. Aceste reprezentări schematice sunt numite şi explicate corect doar sub reflectorul întregii gândiri teologice. Această zi «neînserată şi nesfârşită», după Sfântul Vasile cel Mare, este a opta, în timp ce a şaptea este Biserica din faza mersului de la creaţie până la învierea eshatologică a tuturor. Teologia patristică semnalează deci aceste faze prin seria zilelor. Precede crearea veacurilor, urmează crearea lumii ca întreg în şase zile şi urmează apoi ziua a şasea şi a şaptea. Prin aceste reprezentări ale zilelor, care, ca simboluri, negreşit, nu sunt de douăzeci şi patru de ore, se consemnează mersul întregii creaţii, adică al Bisericii însăşi[147].

După teologia patristică, indiciul principal al acestei dinamicităţi pe care o are mersul creaţiei este participarea fiecărei faze a Bisericii la lumina slavei dumnezeieşti. Am văzut că teologia augustiniană, în principal prin celebra lucrare *De Civitate Dei* şi fireşte şi scolastica ulterioară, nu a interpretat în acest mod mersul creaţiei; în loc de participare au pătruns

[147] Despre fazele Bisericii în general vezi Ioannis Karmiris, *Despre învăţătura dogmatică ortodoxă a Bisericii*, Atena, 1961, p. 9 ş.u.

în centrul învăţăturii justificarea, aranjarea legalistă şi limitarea strictă a ordinii juridice dumnezeieşti. Pe lângă altele, aici lipseşte şi lucrarea necreată a slavei dumnezeieşti, drept care lipseşte în mod logic şi participarea. Această comparaţie se face doar pentru a înţelege diferenţierea şi pentru a explica corect învăţătura dogmatică referitoare la acest punct al desăvârşirii eshatologice a tuturor. Teologia occidentală a insistat asupra identificării Bisericii şi a împărăţiei lui Dumnezeu, fapt care a fost consecinţa firească a îndepărtării lucrării necreate şi a participării la aceasta de către membrii Bisericii.

Chiar dacă în ochii neştiutorilor premisele de mai sus par detaliate şi teoretice, după teologia ortodoxă ele constituie axul considerării soteriologice a lumii; ele instituie o cosmologie diferită, dinamică şi evolutivă. Împărăţia lui Dumnezeu ca slavă necreată nu se identifică cu creaţia; este Dumnezeu Însuşi care se manifestă ca lucrare, ca Triadic care lucrează. Biserica ca făptură participă şi este slăvită. Doar în acest fel teologia şi în mod fundamental acţiunea şi practica Bisericii sunt scutite de greaua povară a oprimării juridice, astfel încât să nu se facă confuzie între realitatea creată şi participarea la slava necreată a Dumnezeirii. În acest mod teologia ortodoxă face «filosofia» istoriei şi deschide perspectivele prezentului şi ale viitorului. Ea dispune de ceva extrem de important care şi acesta pare ascuns în ochii neştiutorilor: o asemenea considerare nu doar că nu ne desparte de creaţie şi istorie, ci dimpotrivă, ne introduce în întregime în aceste dimensiuni. Şi altceva chiar mai important: creştinul doreşte (şi o reclamă, de altfel) ca aceste dimensiuni să fie transfigurate şi să vădească legătura luptei şi a biruinţei.

3. Formarea organizării bisericeşti

Marcarea fazelor Bisericii, totdeauna în conformitate cu teologia ortodoxă, are un scop fundamental: să înregistreze şi să demonstreze în mod incontestabil locul Bisericii prezente în acel mers de la punctul A la punctul Ω, iar acest lucru are,

negreşit, nu puţină importanţă din moment ce contribuie la conştientizarea rolului pe care-l are Biserica hic et nunc. Teologia îşi focalizează reflectorul prin intermediul experienţei şi al monumentelor pe acest mers îndelungat desăvârşitor, în principiu pentru acest scop practic, al unei asemenea conştientizări. Cu alte cuvinte, pentru creştinul de acum, care trăieşte în această fază şi se îndreaptă de la faza desăvârşită spre o şi mai mare desăvârşire, este necesară această cunoaştere; este tema însuşirii modului de viaţă actual şi al mijloacelor de mântuire. Biserica Mângâietorului are prin urmare o tradiţie, un mod de viaţă, o luptă şi o biruinţă. Iar toate acestea sunt conştientizate în istoria noastră, care prin prisma teologiei este historia sacra în întregime din moment ce toată este Biserică în potenţă. O asemenea perspectivă a făcut şi face posibil apostolatul în faţa lumii, starea deschisă a Bisericii faţă de lumea noastră.

Din această deschidere a Bisericii şi din modul ei de viaţă apare nevoia ca istoria însăşi să aibă punctul ei de plecare; organizată împotriva ei este lumea demonică, adică acea partea de istorie traumatizată, a negreşit posibilei Biserici, care se opune lucrării de transformare. Biserica care săvârşeşte această lucrare, se găseşte în mod necesar în schemele istorice şi le utilizează; din cauza mersului său desăvârşitor, orice scheme sunt provizorii de fiecare dată şi variază în funcţie de împrejurări. Încă de la început Biserica Mângâietorului, şi aceasta ca organism în proces evolutiv, ar fi fost de neconceput să aibă după aşezarea regională schemele organice de astăzi, aşa cum la fel de neconceput ar fi fost dacă ar fi rămas statică şi în faza primară în primele ei scheme provizorii. Prin urmare, de la Cincizecime şi în continuare, totdeauna prin intermediul dramaticelor conflicte, Biserica îşi formează organizarea sa în conformitate cu mandatele istorice. Totuşi, totdeauna criteriul este unul (sau deontologic are datoria să fie): tradiţia tezaurului ei spiritual, ca ceva totuşi cu totul palpabil şi concret în viaţa ei harismatică şi în monumentele ei. Aceasta înseamnă că Biserica însăşi, ca viaţă harismatică a membrilor ei, se află totdeauna în tensiune cu schemele lumeşti pe care le adoptă. Iar acest lucru este de la sine înţeles din

moment ce are ca lucrare de căpătâi tocmai transformarea acestor scheme, a acestor contururi exterioare pe care le îmbracă drept veşminte ale trupului ei. Schemele istoriei şi trupul harismatic al vieţii bisericeşti se află continuu într-o anumită tensiune; istoria erodează pe cât poate acest trup harismatic, iar viaţa harismatică a trupului transfigurează progresiv istoria în mijlocul unei continue lupte, desigur oriunde se realizează ceva de acest fel în cadrele mersului eshatologic.

Deci organizarea Bisericii îşi are depunerile ei în viaţa harismatică a Tainelor ei şi a funcţiunilor purtătorilor ei de har (a diaconului, a preotului, a episcopului, a sfinţilor cu varietatea harurilor şi, în final, a tuturor membrilor trupului cu fiecare harismă a fiecăruia, pe care o deţine prin intermediul participării la slava împărăţiei). Acestea ca funcţiuni rămân totdeauna la fel, în timp ce schemele istorice ale oricărei organizări locale se schimbă, iar mersul evolutiv spre desăvârşire are stadiile luptelor şi ale înaintării lor. Aceasta este imaginea exterioară şi interioară a Bisericii Mângâietorului, a parcursului ei istoric. Lucrarea dogmatistului este aceea de semnala în principiu fazele evolutive şi lucrurile elementare în lăuntrul organizării, ce anume rămâne integral în veci şi ce se schimbă stricându-se sau desăvârşindu-se.

Şi vom vorbi din nou despre teologia occidentală, desigur nu pentru a arunca piatra anatemei - un asemenea lucru este cu totul în neconcordanţă cu cercetarea ştiinţifică şi cu expunerea lucrurilor -, ci pentru a face o descriere exactă. Mulţi specialişti în istoria dogmelor din Occident, având premisele teologiei lor, identificau partea exterioară sau instituţională a Bisericii şi viaţa harismatică a întregului trup în mod conştient sau inconştient. Astfel, orice schimbări în partea instituţională a Bisericii se prezentau ca denaturare a conţinutului vieţii ei şi a învăţăturii ei dogmatice. La acest punct voi menţiona doar câteva exemple. Teologia apuseană mai nouă, prin metoda istorico-critică a urmărit ca toată jertfa să fie eliberată de dogma Bisericii; ea a dus o luptă dură pentru o asemenea eliberare - Befreiungskampf vom

Dogma, aşa cum caracteristic spune A. Schweitzer[148]. Dar care a fost această dogmă? În mod negreşit nu a fost vorba despre teologia Răsăritului, ci despre modelele scolastice ale «universaliilor» teologiei occidentale, şi de principiul protestant al inspiraţiei după literă al textelor Sfintei Scripturi. Prin urmare, şi concluziile lor despre creştinismul «adogmatic» şi «dogmatic» suferă în însuşi fundamentul lor. În acelaşi mod teologii, pastorii şi oamenii de ştiinţă naturalişti, care s-au aflat în conflict preţ de multe decenii şi secole pentru zgomotoasa evoluţie a omului, se aflau într-o răstălmăcire tragicomică, pe care totuşi au depăşit-o; Biserica Romano-Catolică l-a reconsiderat şi pe al său Galilei, în timp ce noi aici, ignorând o asemenea tradiţie limpede a Sfinţilor noştri Părinţi, chiar şi astăzi, în anul mântuirii 1985 dezbatem această temă[149]. Fireşte că nu sunt de vină occidentalii, care ei singuri au depăşit numai şi numai de nevoie problema lor, ci proasta noastră imitaţie a teologiei apusene chiar şi în zilele noastre[150]. (Închei această paranteză cerându-mi scuze de la «manieriştii», care cu siguranţă vor localiza aici, de ce nu şi în altă parte, deplasarea «în alt gen», dar pentru cei care studiază teologia este necesar să le cunoască şi *fiat scientia et pereat mundus*, împreună cu «manieriştii»).

Teologia istorico-critică (în care Sfinţii Părinţii, prin dubla lor metodologie şi prin cunoscutele premise ar fi putut foarte uşor să fie adoptaţi - de altfel, până la un anumit

---

148 A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tubingen, 1951, p. 4.

149 Nicăieri în lucrările antieretice, „antifilosofice" şi apologetice ale tradiţiei ortodoxe, din motivele pe care deja le-am explicat, nu se poate vedea o încercare de armonizare a ştiinţei şi a credinţei, un fenomen care a venit la noi, în principal odată cu începutul secolului XX din mentalitatea Apologeticii apusene. Au circulat precum o mană asemenea studii apologetice la un nivel academic şi naiv, iar influenţa lor stricătoare de suflet ţine până în zilele noastre.

150 Aceste observaţii ale mele, aşa cum de altfel poate să constate foarte uşor cititorul atent al întregii lucrări şi nu doar al fragmentelor, nu au absolut nici o legătură cu psihoza antioccidentală pe care au creat-o diverse *cercuri ortodoxe* de toate nuanţele, apărând Ortodoxia într-un mod comico-tragic, deoarece conştient sau inconştient (cu alte cuvinte ipocrit sau imperfect) folosesc chiar şi ei modele occidentale ale perioadei mai vechi.

punct în acord cu datele epocii lor, aşa cum am văzut, ei au vindecat-o) căuta, aşadar, să scape de dogma tradiţiei occidentale. În acest fel, din perspectivă istorică au existat şi anumite concluzii forţate. Se identifica conţinutul vieţii bisericeşti cu instituţiile, cu limbajul şi cu atmosfera generală a mediului. Renumitul A. Harnack de pildă, excepţionalul savant istoricocritic cu o puternică bază ştiinţifică, iată ce scrie, considerând creştinismul din perspectivă istorică drept o excepţie în întregul religiilor: «Islamismul care s-a dezvoltat în Arabia a rămas religie arabă în orice parte a lumii chiar dacă s-a răspândit, Buddhismul şi-a menţinut puterea în toate epocile în ţara Indiilor; însă, această religie care s-a născut în Palestina şi de la întemeierea ei s-a clădit pe teritoriu iudaic, în puţini ani s-a desprins de acesta»[151]. Însă de ce constituie aceasta o excepţie în cazul Creştinismului, fireşte doar din perspectivă istorică, Harnack nu ne spune, ci doar o constată. Însă premisele de bază ale protestantismului puritan pe care le are este sigur că-i abat gândirea spre concluzii neîntemeiate istoric. Iată ce scrie mai jos: «Biserica Ortodoxă se manifestă nu ca o creaţie creştină purtând haină elenistă, ci ca creaţie elenistă purtând haină creştină»[152]. Aici nu este nevoie de explicaţii, din moment ce, doar pe baza izvoarelor Bisericii Ortodoxe, prezenta carte de Dogmatică arată clar şi limpede în ce măsură concepţiile conţinutului credinţei ortodoxe sunt eleniste şi câtă dependenţă au ele de istoria Vechiului Testament[153]. Pe scurt, Harnack, Sohm şi cei de aceeaşi mentalitate din Şcoala lor au acceptat că dogma şi organizarea ulterioară a Bisericii nu au legătură cu conţinutul real al vieţii ecclesiastice[154]. În acord însă cu dubla metodologie a Părinţilor şi cu legătura funcţională dintre mediu şi comuniunea harismatică, asemenea concluzii, chiar şi din perspectivă istorică uneori sunt nefondate. De aceea, dogmatistul poate

---

151 A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1906, p. 112.

152 A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1906, p. 137.

153 Cu această temă m-am ocupat analitic pe parcursul lucrării mele *Naşterea şi fiinţa dogmei ortodoxe*, p. 29-106.

154 A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 68.

studia evoluțiile istorice care se referă la formarea organizării ecclesiastice doar din perspectiva teologiei ortodoxe.

* * *

În Orient şi Occident, până la începutul secolului al IV-lea, Biserica şi-a format organizarea în principal şi în mod fundamental prin puterea episcopală care se exercită în sinoade. Această putere îşi are negreşit principiul în primele organizări ale comunităților creştine. Este clasică informația Sfântul Ignatie al Antiohiei la începutul secolului al II-lea despre sistemul monarhic episcopal care pare să se fi format în Răsărit şi nu în Apus, unde adunarea preoților îl domina pe episcop prin conducătorul ei. Totuşi, este demnă de consemnat această informație a Sfântul Ignatie întrucât accentuează unitatea Bisericii nu doar sub episcop, ci şi în cadrele sinaxei liturgice şi a săvârşirii Tainelor[155], lucru care înseamnă că această unitate este harismatică şi profund duhovnicească. Este lesne de înțeles faptul că Sfântul Ignatie nu se sprijină pe nici o ordine canonică instituțională. În Răsărit şi Apus comunitățile creştine îşi găsesc unitatea prin excelență în adunările cultice şi în conținutul credinței[156]. Totuşi, o varietate de situații potrivnice şi o multitudine a curentelor şi ideilor creează confuzii şi mentalități contradictorii, pe lângă faptul că prigonitori oficiali şi neoficiali provoacă probleme

---

155 Sfântul Ignatie, *Către Smirneni* 8-9, PG 5, 713BC: «Cu toții urmați pe episcop, după cum urmează Iisus Hristos pe Tatăl, iar pe preoți ca pe Apostoli; pe diaconi respectați-i ca pe porunca lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii. Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit. Unde apare episcopul, acolo să fie şi mulțimea credincioşilor, după cum unde este Hristos Iisus acolo este şi Biserica Universală. Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă; căci este bineplăcut lui Dumnezeu ceea ce aprobă episcopul, ca tot ce se săvârşeşte să fie sigur şi întemeiat. Este cu cale, deci, să ne trezim şi cât mai avem vreme, să ne întoarcem, pocăindu-ne la Dumnezeu. Bine este să ştii de Dumnezeu şi de episcop. Cel care cinsteşte pe episcop este cinstit de Dumnezeu, cel care face ceva fără ştirea episcopului, acela slujeşte diavolului».

156 Despre aceste teme vezi Ioannis Zizioulas, *Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie şi episcop în primele trei secole*, Atena 1956.

greu de rezolvat şi o mulţime de fisuri în unitatea exterioară a comunităţilor creştine.

Cu epicentrul în principal în Occident şi în mod concret în Roma şi în Carhidona, are loc o luptă intensă între simpatizanţii tendinţelor «harismatice» şi puterea centrală a Bisericii. Această luptă are rezonanţă şi în Răsărit, în principal în Asia Mică şi în Alexandria. Trei sunt problemele de bază care până la începutul secolului al IV-lea agită viaţa interioară a Bisericii şi manifestă chiar mai mult confuzia amestecului de idei: 1. Păcatele grele şi iertarea lor; 2. Botezul ereticilor şi tema conexă a rebotezării şi 3. tezele donatiştilor despre valabilitatea Tainelor Bisericii săvârşite de clerici nevrednici moral.

S-ar putea spune că aceste trei probleme, în mod direct sau indirect, sunt influenţate şi caracterizate de tendinţele montanismului. Montanos şi-a făcut apariţia în Pepuza Frigiei, după prima jumătate a secolului al II-lea. L-au urmat destule profetese între care se disting Priscila şi Maximila - în general, femeile în primele secole creştine, atât în cercul Bisericii, cât şi în cele gnostice, şi la Marcion şi la alţii, jucau un rol capital -, care incitau mulţimile din Asia Mică prin profeţii spiritualiste şi harismatice. Ei spuneau că Ierusalimul cel de sus ar coborî în Pepuza şi ar începe veacul Mângâietorului[157]. Prin urmare, datoria creştinilor a fost o viaţă exigent morală şi nerecunoaşterea pocăinţei, pentru că o asemenea posibilitate repetată a condus, după opiniile montaniştilor, la relaxarea vieţii morale. Ei ajungeau până la punctul de a condamna şi **Păstorul lui Herma** pentru că acolo se face acceptată prin îngăduinţă şi a doua pocăinţă. Dar aceasta însemna că şi în Roma dominaseră aceste tendinţe entuziaste şi în acelaşi timp moraliste, care oricum micşorează valoarea profetismului, lucru care în mod analog s-a produs şi în sânurile Protestantismului după secolul al XVII-lea. Idei montaniste s-au răspândit în Răsărit şi Apus creând probleme greu de rezolvat între liberii harismatici şi puterea bisericească centrală. Faptul că

[157] A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vol. II, Leipzig 1924, p. 601 ş. u.

acest fenomen şi altele asemenea în secolele următoare, în Răsărit şi Apus, sunt ajutate şi chiar hrănite de factori sociali este cu totul evident. Totuşi, în acest caz nu interesează direct expunerea exactă a învăţăturii dogmatice. Sinoade din Asia Mică de la 170 şi în continuare, au condamnat aceste abateri eretice. Climatul general însă s-a format spre bine.

Şi în primul rând să vorbim despre păcatele grele. Două motive îi determină pe aceşti harismatici să nu accepte pocăinţa celor care au păcătuit greu şi de moarte prin curvie, crimă sau apostazie (idololatrie). Ei nu acceptau să recunoască abilitatea reprezentanţilor Bisericii de a acorda „lăsarea păcatelor" (şi în mod concret războiesc puterea episcopală) şi din cauza structurii sufleteşti personale nu pot tolera abaterile morale. (Ipocrizia care se strecura în asemenea cercuri este o altă istorie). Primul caz de abatere îl avem în Roma, în primele două decenii ale celui de al III-lea secol. Calist al Romei îngăduie a doua pocăinţă în problema curviei. Exigenţii simpatizanţi ai montaniştilor resping o asemenea hotărâre şi-şi aleg propriul episcop în persoana (schismaticului) Ippolit. Din Carhidona, Tertulian se alătură exigenţilor şi desigur scrie şi o lucrare specială împotriva lucrării lui Calist: **De Pudicitia**. Păcate grele însă vor fi şi în continuare. În timpul prigoanei împăratului roman Decius (249-250) au fost mulţi care au negat credinţa sau au apostaziat. Apoi a fost pusă problema revenirii lor. Şi din nou Cornelius al Romei a găsit o soluţie conciliatoare. I-a acceptat pe cei care şi-au negat credinţa doar prin declaraţie scrisă şi fără jertfă pe altarul idolilor. Preotul Navatos[158] s-a opus, devenind episcopul exigenţilor sau al catharilor (puriştilor), cum s-au numit ei, şi a jucat un rol important în Răsărit şi în Apus. Aceeaşi opoziţie şi aceeaşi prigoană au avut loc şi în Carhidona împotriva Sfântul Ciprian care a acceptat la rândul său

---

158 La noi, din limba latină, adică prin intermediul cărţilor auxiliare străine, a dominat numele Novatianus, iar adepţii să fie numiţi novaţieni, sau novaţinieni. În izvoarele greceşti există numele Navatos şi navaţieni. Eusebiu îl numeşte Noovatos. Vezi Eusebiu, *Istoria Bisericească*, 6, 34, PG 20, 616BC - 617A. Aici se pot găsi informaţii şi despre disputele din Roma şi din Africa.

soluții indulgente pentru creştinii căzuți. Harismaticii s-au opus şi acordau ei înşişi iertarea păcatelor prin document. Sfântul Ciprian, în lucrarea sa **Despre unitatea Bisericii,** fixează unitatea bisericească în persoana episcopului şi prin urmare se opune acestor tendințe scizioniste.

În Alexandria, de asemenea, a fost prezent un fenomen analog după prigoana lui Dioclețian din 303. Petru al Alexandriei, care în timpul prigoanei plecase din Alexandria, a aplicat măsuri indulgente față de cei căzuți. Melitie al Thebaidei s-a opus arătând tendințe montaniste. El a hirotonit preoți în Alexandria. În 307 a fost caterisit şi în acest fel s-a produs schisma catharilor melitieni. Mai târziu melitienii s-au unit cu arienii.

Istoricii bisericeşti Eusebiu, Socrate şi Sozomen se referă cu destule detalii la evenimentele de mai sus. Importanță au anumite informații pe care le au în legătură cu anumite grupări «ale schismaticilor» care urmau «religia»[159] novațienilor - adică a catharilor din Roma - şi după Sinodul I Ecumenic. Al optulea canon al Sinodului fixează şi modul revenirii novațienilor în Biserică. Socrate şi Sozomen, interpretând conştiința ecclesiastică comună, nu-i consideră în afara trupului Bisericii[160]. Ei sunt schismatici, iar nu eretici. Totuşi problema există. Ambii istorici se referă la cinstiții şi cu har dumnezeiesc înzestrații episcopi şi alți membri ai Bisericii novațienilor precum Achesios, Sesinnios şi Avxanon, recunoscând desigur şi posibilitățile minunate ale unora.

După Sinodul I Ecumenic, Constantin cel Mare l-a chemat pe episcopul «religiei novațienilor» Achesios şi l-a întrebat dacă a fost de acord cu hotărârile Sinodului. Achesios a răspuns că Sinodul nu a decretat nimic nou; definiția de credință este apostolică. Atunci împăratul l-a întrebat pentru ce motiv s-au separat de Biserică. Răspunsul a fost că iertarea păcatelor stă în puterea lui Dumnezeu şi nu a preoților. Iar împăratul i-a răspuns: fă scară Achesie şi urcă-te singur la

---

[159] Ereziile sau schismele sunt numite religii.

[160] Socrate, *Istoria Bisericească*, 1, 1, PG 67, 100B – 101AB; 6, 22, PG 67, 728A – 729AC.

cer[161]. Aici este evidentă contestarea puterii episcopale în privința iertării păcatelor. Această problemă fusese implicată de către diferite tendințe în Biserica secolului al III-lea în Răsărit şi Apus. Tendințele extremiste provenite de la mărturisitorii harismatici, care nu doreau să se vorbească despre puterea episcopală, şi pe de altă parte tendințele extreme centralizate ale puterii episcopale, au format această tensiune. Dar despre tema preoției din perspectivă ortodoxă se va vorbi la locul potrivit în capitolul despre Taine.

În continuare vom expune problema botezului ereticilor şi tema complexă a rebotezării lor. Încă devreme, şi în principal prin fenomenul extinderii gnosticismului şi a devierilor eretice ale lui Marcion, s-a discutat problema validității botezului ereticilor. În Asia Mică, încă din anul 230 şi în continuare, Sinoadele din Iconiu şi Synadon au respins botezul ereticilor, în principal pe cel al gnosticilor. În Roma lucrurile sunt clarificate pe o bază concretă; botezul ereticilor antitrinitari este nul, nu însă şi al celor care nu sunt infestați cu această dogmă. Promotor în Roma a fost episcopul Ştefan (254-257), care în mod evident pentru a facilita reprimirea novațienilor, i-a inclus împreună cu aceştia şi pe montanişti în general şi a fixat pentru întoarcerea lor doar mirungerea, excluzând rebotezarea. Oponent însă în Carhidona i-a fost Sfântul Ciprian, care prin convocarea a trei sinoade în 255 şi în continuare, a condamnat acțiunea lui Ştefan al Romei. Romanul, la rândul lui, a tăiat comuniunea cu Biserica din Africa şi s-a străduit să-şi impună opiniile şi în Bisericile din Asia Mică, unde domina opinia despre rebotezarea ereticilor. Nu a izbutit nimic din cauza morții sale. Totuşi, Sinodul din 314 de la Arelati, din nordul Galiei, a acceptat opinia episcopului Romei.

---

[161] Socrate, *Istoria Bisericească*, 1,10, PG 67, 100B – 101AB: «Nimic nou –zise-o, împărate, nu a hotărât sinodul. Căci de sus am primit de la început din timpuri apostolice atât mărturisirea de credință cât şi timpul [de săvârşire] a sărbătoririi Paştilor... iar nădejdea iertării nu de la preoți, ci de la Dumnezeu este primită, Care [este] puternic şi are puterea iertării păcatelor». Sozomen *Istoria bisericească*, 1,22 PG 67, 925A. «Căci numai a lui Dumnezeu este puterea iertării, iar nu a preoților».

În final, donatismul în Carhidona în primele decenii ale secolului al IV-lea a pus noi probleme ecclesiologice. Doi donatişti, episcopul Numidiei şi schismaticul Carhidonei, nu au fost de acord cu hotărârea oficială a Bisericii din Carhidona de a fi iertaţi cei care în timpul prigoanei lui Dioclețian predaseră cărţi eretice în locul celor ortodoxe, pentru a scăpa de martiriu. Neînțelegerea lor i-a vizat în special pe clericii contravenienți; în opinia donatiştilor, aceşti clerici nu săvârşesc Taine valide. În acest fel a fost pusă problema dogmatică care cerceta în ce măsură este influențat harul dumnezeiesc în materia Tainelor; contribuie sau nu puritatea morală a preoților la desăvârşirea Tainelor? Adepții donatismului au rămas inflexibili pe poziţiile lor; doar preoții pur morali săvârşesc Taine valide. Problema a zguduit Biserica pentru că sunt într-adevăr foarte serioase consecințele acestei probleme din perspectivă ecclesiologică. Schisma s-a produs şi aici, iar problema a fost rezolvată de Sinodul de la Arelati din 314. Acesta a condamnat donatismul şi a acceptat că rolul primordial şi unic în săvârşirea Tainelor îl joacă harul lui Dumnezeu. Mai târziu Augustin a polemizat cu putere împotriva donatismului. În jurul anului 400 a scris lucrarea antieretică cu titlul **De baptismo contra Donatistas,** în şapte cărţi. În această lucrare, Augustin îşi fundamentează teoria despre soteriologia Bisericii; mântuirea este opera lui Dumnezeu (altă temă este, desigur, ce sens acordă el mântuirii: dacă este una juridică sau penetrarea firii de viață, spre pildă). Prin urmare, Tainele sunt săvârşite de harul dumnezeiesc; ele se fac din opera deja realizată aşa cum a creat-o jertfa pe cruce a lui Hristos. Astfel, Tainele au rezultat ex opere operato şi orice relație a purității morale sau a nevredniciei clerului față de cele ce se săvârşesc în Taine este indiferentă față de realizarea acestei lucrări.

Rapida examinare de mai sus a celor trei teme ecclesiologice extrem de importante s-a făcut cu mențiunile necesare la aspectele esențiale şi dogmatice. Iar aceasta ne ajută foarte mult să examinăm din perspectivă dogmatică tema bunei rânduieli canonice în spațiul Bisericii. Buna rânduială canonică prin urmare, se leagă împreună cu puterea episcopală, de

convocarea sinoadelor şi de articularea generală administrativă. Este extrem de importantă examinarea conţinutului teologic al canoanelor. Şi la acest punct teologia ortodoxă suferă de influenţe neasimilate şi nepotrivite. Din fericire, însă, viaţa şi practica Bisericii în esenţă rămân în cadrele tradiţiei lor. Trebuie să se accentueze încă de la început faptul că naşterea canoanelor în Biserică se datorează în mod fundamental puterii episcopale şi porneşte, în principal, din secolul al III-lea. Desigur, organizarea Bisericii în ceea ce priveşte cultul şi rânduiala canonică datorează multe matricei iudaice din care există destule influenţe, dar aici este vorba despre o continuitate care angajează o multitudine de elemente din lumea greco-romană. Ceea ce este principal acum este conţinutul propovăduirii apostolice cu elemente radicale, care se referă la Pătimirea şi Învierea lui Hristos. Logosul neîntrupat, «Îngerul Marelui Sfat», este acum întrupat şi a propovăduit şi a realizat o învăţătură revoluţionară. Primele comunităţi sunt caracterizate în principal şi prin excelenţă de forţa susţinătoare a harismelor comuniunilor. Încă de la începuturile şi de la primii paşi ai acestor comunităţi apar nevoi pentru organizare, pentru reglarea temelor morale şi liturgice; Sfântul Apostol Pavel de pildă, trasează primele reglementări ale unei ordini incomplete[162].

Însă odată cu extinderea creştinismului lucrurile au devenit mai complicate în mijlocul Babelui de culturi şi mentalităţi. Şi, încă de la începutul secolului al III-lea, aşa cum am văzut, a început o intensă confruntare între «harismatici» şi puterea centrală. Exemplele de mai sus sunt extrem de elocvente. Şi ele nu sunt doar exemple preluate prin alegere, ci simptomele unui atac la adresa trupului Bisericii. De aceea şi

[162] În capitolul cinci şi şase al *Epistolei Întâi Către Corinteni*, Sfântul Apostol Pavel prezintă în mod foarte exigent temele curviei şi ale ordinii morale. Este vorba în mod esenţial despre această serioasă problemă a incestului: «Să daţi pe unul ca acesta satanei, spre pieirea trupului, ca duhul să se mântuiască în ziua Domnului Iisus(5, 5)». În principiu, aici, curvia are legătură cu idololatria; este vorba despre o categorie religioasă şi nicidecum etică. Apoi, înlăturarea incestuosului se va face de către comunitate prin îndemnul Apostolului, care însă nu decurge dintr-o ordine canonică consacrată.

reacţiile au fost automate cu urmarea tuturor factorilor politici, sociali şi personali conecşi. Este uşor de explicat faptul că în acea tensiune s-a creat distincţia, opusă duhului Evangheliei, între păcate uşoare şi de moarte, între păcate pe care Biserica le poate ierta şi păcate pe care nu le poate ierta. Harismaticii, care au câştigat autoritate şi se opuneau puterii episcopale crescânde - în principal în Roma -, au făcut această distincţie pentru că nu doreau să recunoască puterea episcopilor de a ierta păcatele. Acelaşi lucru se întâmplase şi în cazurile de rebotezare ale ereticilor şi a problemei morale a donatiştilor. Aşadar, schisma pentru păcatele grele, pentru rebotezare şi pentru puritatea morală i-a despărţit pe harismatici şi pe episcopi. Soluţiile au fost date de către Sinoadele episcopale. Astfel, această evoluţie a lucrurilor, în principal începând din secolul al III-lea, ne arată cum canoanele sunt în mod obişnuit rezultatele puterii episcopale care totuşi nu trebuie să fie deosebită de cea harismatică. Dispoziţiile Sinodului Apostolic nu sunt canoane în spiritul ulterior al lucrurilor, deoarece la acesta poporul nu a fost reprezentat de Apostoli sau de preoţi, ci a participat şi el: «atunci Apostolii şi preoţii cu toată Biserica au hotărât...»[163]. Întărirea puterii episcopale şi naşterea canoanelor este un fenomen de excelentă adaptare a Bisericii la modelele politice şi statale. Desigur că Biserica Ortodoxă nu separă niciodată (abuzurile arată existenţa unei stări de fapt) puterea şi funcţiunea harismatică, drept care cuprinde în trupul ei şi poporul însuşi.

* * *

Este necesar ca erminia canoanelor Bisericii Ortodoxe să se facă doar din perspectivă dogmatică, pentru a exista o învăţătură dogmatică deplină. Pentru a putea localiza corect criteriul teologic în interpretarea canoanelor trebuie în principiu să vedem în ce scop şi cum se formează canoanele şi cum sunt acestea integrate în viaţa Bisericii. Apoi trebuie să examinăm la temelie care este conţinutul lor, totdeauna în relaţie cu conţinutul învăţăturii dogmatice şi al vieţii bisericeşti.

---

[163] *Fapte* 15, 22.

Al doilea canon al Sinodului Quinisext, care recunoaşte şi pecetluieşte cele 85 de canoane apostolice, canoanele Sinoadelor Ecumenice şi locale anterioare şi ale Sfinţilor Părinţi ai Bisericii (primul canon repetă credinţa celor şase Sinoade Ecumenice anterioare), fixează în mod succint scopul deservit de canoane în general în Biserică: «pentru terapia sufletului şi vindecarea de patimi». S-ar putea obiecta că numitele canoane dogmatice şi juridice nu ţintesc la terapia sufletului şi vindecarea de patimi. Însă o asemenea părere ar fi negreşit eronată pentru că şi canoanele dogmatice mai sus amintite reglementează starea credincioşilor în faţa adevărurilor Bisericii şi, în consecinţă, urmăresc terapia oricărei stări de boală. De altfel, şi aşa numitele canoane administrative urmăresc, pe de o parte, să combată tendinţele pătimaşe de putere, iar pe de alta, să consolideze buna rânduială, lucru care este iarăşi pentru vindecarea relelor tendinţe şi pentru pregătirea unei vieţi creştineşti.

Prin urmare, distincţia canoanelor dogmatice, administrative şi pastorale este foarte artificială şi, negreşit, nu se sprijină pe criterii teologice, care pot astfel să introducă o deosebire radicală între aceste trei categorii. Am putea spune că toate canoanele reglementează modul pregătirii mirenilor şi a clericilor pentru a primi în mod corect Evanghelia, pentru a o interpreta în acelaşi fel şi pentru a trăi în acord cu aceasta. În această pregătire este de la sine înţeleasă şi buna organizare a Bisericii. Trebuie să se reamintească faptul că această pregătire nu încetează niciodată pentru că viaţa creştinească şi administraţia Bisericii sunt lucruri dinamice; când înaintează, când se întorc şi din nou merg înainte astfel încât pregătirea este o asceză şi o vigilenţă pentru progresul continuu în viaţa creştinească.

Canoanele dogmatice doar reamintesc care este credinţa Bisericii formulată de Sinoade şi de Sfinţii Părinţi şi întipărită în viaţa cultică şi în artă. Aceasta se vede foarte limpede dacă citim câteva canoane. Canonul 1 al Sinodului II Ecumenic spune în mod caracteristic următoarele: «Sfinţii Părinţi întruniţi la Constantinopol au hotărât neîncălcând credinţa celor trei sute optzeci de Părinţi întruniţi în Niceea Bitiniei». Canonul

7 al Sinodului III Ecumenic spune în mod hotărât: «o altă credinţă nu este îngăduit a fi înfăţişată». Aşa cum se vede, este interesat de păstrarea Simbolului Niceo-Constantinopolitan. În epistola Sfântul Chiril al Alexandriei către Ioan al Antiohiei, care este cuprinsă în procesele verbale ale Sinodului IV Ecumenic, se spune că este interzisă chiar şi adăugarea sau scoaterea unei singure silabe din Simbol.

Canoanele dogmatice de mai sus nu dogmatizează nici un adevăr. Cu alte cuvinte, ar putea să şi lipsească fără ca aceasta să însemne că învăţătura dogmatică nu este necesară şi obligatorie pentru mântuirea omului. Apoi, definiţiile dogmatice, din moment ce au fost premergătoare, oricum au făcut obligatorie acceptarea învăţăturii dogmatice de către fiecare credincios. Prin urmare, aceste canoane dogmatice sunt ulterioare; ele nu susţin definiţiile de credinţă care sunt autarhice şi primare. Dimpotrivă, hotărârile dogmatice fac posibilă ipostaza acestor canoane care, aşa cum a fost semnalat, doar reamintesc o învăţătură existentă şi obligatorie. De altfel, canoanele dogmatice care impun ţinerea corectă a părţii liturgice a cultului, chiar şi acestea doar reamintesc dreapta credinţă. Canonul apostolic 49 de pildă, spune următoarele: «Episcopul şi preotul, care după rânduiala Domnului nu botează în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, ci în trei principii fără de început, sau trei Fii, sau în trei Mângâietori, să fie caterisit». Şi canonul 50 vorbeşte despre ceva asemănător: «Episcopul sau preotul care nu săvârşeşte trei scufundări, ci o scufundare[164], vrând prin aceasta să arate moartea Domnului, să se caterisească; căci Domnul nu a zis întru moartea Mea botezaţi, ci mergând...». Aici cele două canoane apostolice presupun dogma treimică, care este exprimată şi în cult şi în săvârşirea Tainelor. Ele nu decretează nici o definiţie dogmatică, ci reamintesc adevărata credinţă şi resping ereziile antitrinitare. Canonul 48 de la Laodiceea spune: «Cum că urmează neapărat celor luminaţi cu sfântul botez să fie unşi cu Sfântul Mir, care-i face cereşti şi părtaşi Împărăţiei lui Hristos». Aici în mod evident canonul reaminteşte corecta

[164]Aici, în mod evident, botez (cufundare) înseamnă scufundare şi ridicare.

rânduială existentă şi nu creează o ordine primară. De asemenea, canoanele reglementează modul primirii în sânul Bisericii a ereticilor în mod analog cu gravitatea şi seriozitatea ereziei. Canonul 7[165] al Sinodului II Ecumenic hotărăşte care dintre eretici au botezul valid. Astfel devin acceptaţi doar arienii, macedonienii, novaţienii şi restul catarhilor. Eunomienii (arienii extremişti), montaniştii şi sabelienii sunt rebotezaţi pentru că săvârşesc botezul doar cu o singură scufundare şi, prin urmare, se fac vinovaţi de negarea Sfintei Treimi. Şi acest canon, care introduce o varietate de criterii[166] pentru primirea în Biserică a ereticilor - lucru ce va fi dominant şi în istoria ulterioară -, doar reaminteşte dogma treimică care a fost decretată de Simbolul de credinţă.

Aşa numitele canoane administrative reglează sau încearcă să regleze organizarea Bisericii în acord cu evoluţia realităţilor politice şi statale. Tiparele politice şi statale sunt modelul pentru formarea administraţiei bisericeşti. Este cunoscut faptul cum s-au format mitropoliile, exarhiile şi patriarhiile. Principiul care a format această articulare este realist şi consolidat prin rânduielile canonice. Canonul 17 al Sinodului IV Ecumenic spune în mod caracteristic: «Tiparele politice şi statale sunt urmate şi de rânduiala administrativă bisericească». (Vezi şi Patriarhul Fotie, **Epistole**, Edit. Valleta, Londra 1867, p. 162). Prin urmare, administraţia Bisericii urmează, imită şi se conformează împreună cu tiparele politice şi statale. Cu alte cuvinte, pentru structura şi articularea administrativă nu se scoate nimic din ţesătura sa; nu există aşadar contribuţie teologică. Acest punct are mare însemnătate din perspectivă teologică.

---

165 Faţă de acest canon există îndoieli; unii susţin că a fost decretat în sec. V. Acest lucru însă, în ceea ce priveşte esenţa temei, nu are nici o importanţă.

166 Aceste criterii totdeauna s-au prezentat în forme variate în funcţie de epoci şi de locuri, în principal în ceea ce priveşte stadiul ulterior al Bisericii Ortodoxe, din moment ce s-a format în Biserici autocefale, în faţa eterodocşilor. Despre această temă şi chiar despre slujbele corespunzătoare care se citesc după pătrunderea eterodocşilor vezi o dezvoltare detaliată făcută de către Ioannis Karmiris în: *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. II, Atena 1953, p. 972-1050.

De altfel, aşa s-a format şi întâietatea onorifică a Constantinopolului. Canonul 6 al Sinodului I Ecumenic trasează hotarele jurisdicţionale ale tronului Alexandriei şi în acest fel aşază principiul de mai sus: «Aşa cum şi în anii mai vechi a stăpânit Egiptul, Libia şi Pentapole, la fel şi acum episcopul Alexandriei are putere peste toate, pentru că şi în cazul episcopului Romei în acelaşi fel se obişnuieşte. Obiceiul este acelaşi şi în Antiohia». În acelaşi mod şi din cauza semnificaţiei politice a Bizanţului, Canonul 3 al Sinodului II Ecumenic oferă întâietate onorifică Constantinopolului: «Însă, episcopul Constantinopolului are întâietate onorifică după cel al Romei, din moment ce aceasta este noua Romă». (Astfel, din perspectivă lumească şi omenească începe un antagonism tensionat între cele două tronuri, al Alexandriei şi al Constantinopolului). Mai târziu, Canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic extinde jurisdicţia Constantinopolului asupra mitropoliilor din Pont, Asia, Tracia şi a celor «din ţinuturile barbare». Canonul 36 al Sinodului Quinisext întăreşte toate aceste hotărâri. Ierusalimul este dat la o parte.

Formarea acestei administraţii a Bisericii în acord cu tiparele politice şi statale, se referă şi la relaţiile dintre episcopi şi mitropoliţi. Canonul 34 apostolic hotărăşte: «Trebuie ca episcopii fiecărui neam să-l cunoască pe cel dintâi dintre ei şi să-l socotească pe el întâistătător al lor, şi să nu săvârşească nimic mai însemnat fără ştiinţa acestuia..., dar nici acela să nu facă ceva [mai important] fără ştiinţa tuturor [acelora]». Există canoane care urmăresc reducerea samavolniciilor din partea episcopilor care s-au interconectat cu autorităţile lumeşti, sau vor să-şi sporească influenţa prin mutarea în reşedinţe mari. Canonul 30 apostolic spune: «Episcopul care a început să întrebuinţeze în chip lumesc cele din Biserică şi a devenit stăpânul acestora, să se afurisească şi să se caterisească, şi toţi cei care au părtăşie cu acesta». Canonul întâi de la Sardica condamnă cu asprime mutarea (episcopului): «Osie al Cordobei a zis: „Nu atât obişnuinţa cea rea, cât [mai ales] corupţia cea foarte vătămătoare a treburilor [bisericeşti] trebuie definitiv eradicată, ca nici unuia dintre episcopi să-i fie iertată mutarea dintr-un oraş [mai] mic într-unul [mai mare]. Căci motivul

pentru care se săvârşeşte acest lucru este vădit. Şi niciodată nu s-a putut aflat vreun episcop care să se sârguiască a se muta dintr-un oraş mai bogat într-unul mai sărac». Dincolo de problemele încălcărilor şi a samavolniciilor pe care canoanele le ating încercând să vindece stările bolnăvicioase - şi aici ele există «spre vindecarea sufletelor» -, se poate vedea această variabilitate şi instabilitate în articularea juridică exterioară. Dar există şi unitatea pe care o asigură canoanele însele.

În final, aşa numitele canoane pastorale urmăresc corecta relaţie - a mirenilor şi a clerului - cu viaţa Bisericii şi, prin urmare, progresul lor duhovnicesc. Nu este iertată - aşa cum în principiu se vede - nici o nepăsare care contribuie la viaţa inconsecventă. Canonul 69 apostolic prevede caterisirea clericilor şi afurisire mirenilor în cazul în care nu posteşte cineva în Postul Paştelui, şi în miercurile şi vinerile de peste an. Epitimii tămăduitoare, de multe ori exigente, sunt impuse apostaţilor, criminalilor şi desfrânaţilor. Totdeauna este hotărât un timp mai mare sau mai mic pentru pregătirea pocăinţei, astfel încât cel pedepsit să se întoarcă vindecat în sânurile maicii Biserici. Canonul 11 al Sinodului I Ecumenic de pildă, acordă celor care au apostat fără motiv serios în timpul prigoanei lui Liciniu, un interval de trei ani pentru a se întoarce în Biserică. Totuşi, canoanele urmăresc modul şi sinceritatea pocăinţei, iar nu în principal intervalul de timp. De aceea şi timpul se poate scurta. Acesta este un principiu introdus de Sfântul Ioan Postitorul, patriarh al Constantinopolului în secolul VI. Acest principiu fusese deja semnalat de către Canonul 12 al Sinodului I Ecumenic: «... de aceea se cuvine aceluia [care se pocăieşte] să i se examineze dorinţa (voinţa) şi modul pocăinţei». Sunt caracteristice cele spuse de Sfântul Vasile cel Mare în Canonul 84: «totdeauna aceasta propunem, ca pocăinţa să se cunoască după roade, pentru că totuşi, nu după timp judecăm aceasta, ci suntem atenţi la modul pocăinţei».

Multe canoane urmăresc să-i ferească pe credincioşi de scandalizare. Canonul 3 al Sinodului I Ecumenic interzice locuirea împreună a clericilor şi a fecioarelor (monahiilor). Canonul 12 al Sinodului Quinisext, pentru a preveni o eventuală

scandalizare a conştiinţelor, nu îngăduie episcopilor să locuiască împreună cu femeile lor: «Încă şi acest lucru a ajuns la cunoştinţa noastră că în Africa, Libia şi în alte locuri, preaiubitorii de Dumnezeu întâistătători locuiesc împreună cu soţiile lor, nedespărţindu-se de ele după hirotonie, smintind astfel pe creştini. [Aşadar], mare fiind râvna noastră ca toate să se facă spre folosul turmelor de sub mâna [noastră], ni s-a părut că trebuie ca acest lucru în nici un fel să nu se mai întâmple de-acum înainte. Iar lucrul acesta îl spunem nu spre răsturnarea celor legiuite în mod apostolic, ci pentru mântuire şi înaintarea spre mai bine a creştinilor şi pentru a nu da un prilej de vătămare a preoţiei».

În legătură cu canonul de mai sus, din perspectivă teologică mare însemnătate are canonul 5 apostolic deoarece canonul Sinodului îl desfiinţează. Dimpotrivă, acest canon apostolic interzice îndepărtarea femeilor soţii: «Episcopul sau preotul sau diaconul să nu-şi îndepărteze femeia sa din pricină de evlavie». Chiar dacă în ambele cazuri scopul este prevenirea scandalizării, din nou avem desfiinţarea unui canon şi, prin urmare, adaptarea şi înnoirea Bisericii se face şi prin desfiinţarea sau corectarea canoanelor, lucru care nu se poate face niciodată în cazul hotărârilor dogmatice. Avem multe asemenea corectări ale canoanelor şi în organizarea administrativă a Bisericii. Canonul 37 apostolic de pildă, care prevede convocarea sinodului episcopilor de două ori pe an, este modificat de către Canonul 8 al Sinodului Quinisext şi de Canonul 6 al Sinodului VII Ecumenic. Prin urmare, în timp ce în cazul definiţiilor dogmatice înnoirea se poate face doar în formă şi în formulare, în cazul canoanelor se poate face şi în conţinut[167].

Care pot fi concluziile teologice după exacta expunere de mai sus a principalelor canoane? O asemenea erminie în practică şi în teorie se face totdeauna în sânurile Bisericii

[167] Vezi Arhim. Bartolomeu H. Arhondoni, *Despre codificarea sfintelor canoane şi a rânduielilor canonice în Biserica Ortodoxă*, Tesalonic 1970, p. 21: «Deci nu încape nici o comparaţie cu Sinoadele Ecumenice în ceea ce priveşte intangibilitatea şi neschimbabilitatea acestora». Autorul acestei lucrări este astăzi Patriarhul Ecumenic.

Ortodoxe. În acest caz, s-ar putea semnala următoarele constatări teologice:

1. Canonul 2 al Sinodului Quinisext spune despre canoane că sunt «pentru terapia sufletului şi pentru vindecarea de patimi». Este o definiţie foarte nimerită, dar şi foarte periculoasă în cazul în care cineva posedă, în conformitate cu teologia ortodoxă, conţinutul real al mântuirii. Este posibil însă, ca din moment ce-l posedă să nu existe o asemenea problemă. Dar întrucât oricum există un pericol de răstălmăcire, este bine să fie date câteva lămuriri. Această terapie pe care o face canoanele nu este terapia pe care o dau nemijlocit cuvântul lui Dumnezeu şi Sfintele Taine, drept care canoanele nu pot oferi în primul rând mântuirea vindecătoare. Aproape toţi Părinţii din Răsărit, bazându-se pe litera şi pe duhul Sfintei Scripturi, învaţă că mântuirea este terapie şi Tainele sunt medicamente tămăduitoare. Firea omenească stricată este vindecată, reînnoită, transfigurată, vivificată, sfinţită. Sunt cuvinte şi caracterizări care se găsesc din abundenţă în textele biblice, patristice şi liturgice ale tradiţiei. Prin urmare, nimeni nu se poate vindeca fără cuvântul lui Dumnezeu şi fără Taine. Deci, dacă atributul terapeutic al canoanelor este identificat sau egalizat cu cuvântul lui Dumnezeu şi cu Tainele, există primejdia ca, canoanele însele să nu aibă caracter terapeutic, ci juridic şi moral, din moment ce prin natura lor doar reglează relaţii exterioare şi tipiconale. Canoanele au în consecinţă rol pedagogic şi ajutător (totuşi unul foarte important şi necesar), şi în principal în fazele pregătitoare; îl pregătesc pe credincios să primească eliberarea, fără a-i oferi eliberarea însăşi; îl duc până la poarta Împărăţiei. Şi de fiecare dată când dă înapoi şi regresează, îl readuc din nou în faţa porţii pentru a primi energia vindecătoare a cuvântului şi a Tainelor. Este posibil ca cineva, şi fără vreun canon - aşa cum s-a făcut şi se face de multe ori - să primească lucrarea dumnezeiască vindecătoare a mântuirii; niciodată însă doar aplicarea unui canon sau a tuturor împreună nu pot oferi omului mântuirea. Aşadar, trebuie să devină clară distincţia între lucrarea terapeutică mântuitoare a Tainelor şi a restului vieţii cultice, şi terapia pedagogică pregătitoare a canoanelor. De altfel,

această lucrare pedagogică a canoanelor este pedagogică abia în al doilea rând, numai şi numai pentru că există opera terapeutică a mântuirii. Orice fel de confuzie poate denatura sensul şi conţinutul mântuirii creştine. Iar un asemenea lucru este foarte serios. În final, făcând această confuzie, chiar şi atunci când spunem despre canoane că nu au un conţinut juridic ci doar terapeutic, admitem o mântuire juridică şi morală sau moralistă.

2. Dogma, aşa cum deja a fost consemnat, are drept acoperire viaţa Bisericii, cuvântul (dumnezeiesc) şi Tainele. Canoanele promit să-l conducă pe om la gustarea mântuirii prin educare şi prin terapia relelor obişnuinţe. Dogma este indicele reglat de viaţa Bisericii şi la rândul ei, dogma este reglatoarea acestei vieţi. Canoanele sunt indici care trimit la viaţa Bisericii, fără ca ele însele să regleze această viaţă. Tocmai din acest motiv, aşa cum a fost semnalat, este foarte posibilă abrogarea sau corectarea unui canon (κανόνας), în timp ce este de neconceput abrogarea sau corectarea unei definiţii dogmatice (δογματικός όρος). O definiţie dogmatică poate fi reînnoită doar în ceea ce priveşte forma, însă niciodată în ceea ce priveşte conţinutul. Se fac canoane noi pentru aceeaşi problemă, dar niciodată definiţii dogmatice noi după conţinut pentru aceeaşi temă.

3. Evanghelia singură stă în picioare, şi fără canoane, însă niciodată canoanele nu pot sta singure fără Evanghelie. S-ar putea închipui o Biserică, un trup al credincioşilor fără canoane şi doar cu puterea harismatică a episcopului şi cu comunitatea euharistică, niciodată însă nu s-ar putea închipui o Biserică fără Evanghelie şi fără Taine. Prin urmare, canoanele nu reglează viaţa harismatică interioară a Bisericii, ci latura sa exterioară şi lumească.

4. Nu putem spune că astăzi există o adversitate faţă de canoane. În timp ce canoanele nu sunt neschimbabile, ci se reînnoiesc continuu după conţinut, probabil că astăzi este mai multă nevoie de ele pentru că trebuie să se organizeze structurile exterioare şi articulate ale Bisericii pentru a se putea aborda corect o lume articulat organizată şi foarte

complicată[168]. Prin urmare, nu doar că nu câştigăm rămânând în canoane neschimbabile, ci ne aflăm şi în pericolul de a dezorganiza Biserica, trădând moştenirea tradiţiei care vrea canoane pentru corecta pregătire şi pentru organizarea lumească a Bisericii. În acest fel situaţia poate deveni chiar anormală; în timp ce dorim canoanele pentru a lupta împotriva celui mai profund conţinut teologic şi practic al lor.

Dacă cineva ar fi puţin atent, ar constata cât de nerealiste sunt astăzi destule canoane ale trecutului şi cât de necesare sunt unele noi pentru viaţa contemporană. Se afirmă de obicei despre canoane că sunt filantropice. Acest lucru este foarte corect, însă numai pentru timpul lor - şi exact acest lucru are mare valoare pentru că arată cât de revoluţionare au fost. În acel timp dominau legi exigente şi inumane care impuneau mutilarea, pedeapsa cu moartea prin aruncare în foc, scoaterea ochilor, tăierea mâinilor; în şcoală elevii erau pedepsiţi cu nuiaua. Aşadar, canoanele Părinţilor erau cu adevărat filantropice în relaţie cu inumanitatea de atunci. Astăzi însă, în relaţie cu legile popoarelor civilizate (independent de faptul că şi astăzi se fac monstruozităţi şi semne, iar ipocrizia încearcă se le ascundă) şi în special faţă de concepţiile filosofice despre drepturile omului, canoanele sunt mult mai exigente. Dincolo de acestea, şi aplicarea lor este în anumite cazuri în neconcordanţă cu perspectiva pedagogică. (Desigur, în toate veacurile aplicarea după iconomie a fost cea mai corectă şi cea mai filantropică vedere a canoanelor. S-a demonstrat prin urmare că aceste canoane nu au caracter juridic, ci doar terapeutic). Cândva, într-un imperiu teocrat, anatematisma şi afurisirea şi-au avut în mod evident locul lor. Astăzi nu mai au nici un loc pentru că negreşit vor fi păgubite suflete, pentru care Hristos Şi-a vărsat sângele. În acest caz avem un model de adaptare în Sinodul II Vatican al Bisericii Romano-Catolice. Această Biserică juridică, aşa cum o numim şi astăzi noi teologii ortodocşi, a părăsit în acest punct tradiţia sa şi nu a anatematizat pe nimeni, nici pe eretic,

---

168 Vezi şi Arhim. Bartolomeu H. Arhondoni, *Despre codificarea sfintelor canoane şi a rânduielilor canonice în Biserica Ortodoxă*, Tesalonic 1970, p. 19 ş.u., 88 ş.u.

nici pe vre-un oponent al ei. Oare viitorul Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe ar trebui să facă anatematisme şi afurisiri? Să nu fie. Nu numai că nu ar avea nici un rezultat pozitiv, ci ar păgubi neînchipuit lucrarea sa misionară. Într-un regim teocratic, această tactică exigentă a anatematismelor şi afurisirilor - foarte filantropică comparativ cu sălbăticia legilor politice - a avut valoare pedagogică şi terapeutică. Şi negreşit, Sfinţii Părinţi constatau în practică rezultatele lor pozitive. Prin toate acestea se pot înţelege foarte uşor canoanele ca mijloace corecte pentru ca oamenii să fie conduşi în sânurile Bisericii, în împărăţia iubirii. Când nu aduc acest rezultat ele trebuie reînnoite. De aceea, canoanele nefolositoare sunt respinse, însă niciodată nu este respins scopul lor cu adevărat sfânt şi terapeutic[169]. Elementele vechi şi muzeale totdeauna au o atitudine de respingere când este vorba să servească unor organisme vii. Iar Biserica este totdeauna singura realitate vie.

O teză importantă din perspectivă dogmatică este aceea conform căreia canoanele au doar valoare terapeutică, de altfel, din cauza operei de mântuire primordiale. Aceasta înseamnă că reglările lor sunt pur medicale; cu alte cuvinte, după terminologia medicală care domină în teologie şi în Canonul 2 al Sinodului Quinisext, canoanele seamănă cu sfaturile medicale. Există obligaţia de a fi aplicate liber, fără o forţă exterioară şi constrângătoare. De aceea, canoanele nu formează Dreptul, cu sensul pur juridic, nici nu pot fi localizate relaţii juridice. La noi, în şcolile teologice, există disciplina numită Drept Canonic ca urmare a unei evidente influenţe a şcolilor occidentale romano-catolice. Biserica Ortodoxă nu are nici un Drept canonic, ci doar canoane pentru «terapia sufletului şi vindecarea de patimi». În Bizanţ canoanele au devenit legi, dar au fost făcute legi de către ordinea politică şi putere, iar nu de Biserică. Totuşi, în relaţia necesară a Bisericii cu lumea, şi de la sine înţeles cu puterea politică, apare în mod neforţat şi automat Dreptul Bisericesc. Dispoziţiile lui au forţa constrângerii pentru că decurg din puterea legislativă lumească şi

[169] Despre canoane vezi opinii interesante şi teologic fundamentate la Christos Yannaras, *Libertatea ethosului*, ediţia întâi, Atena 1970, p. 128-146; ediţia a doua, Atena 1979, p. 225-252.

politică. Relația dintre canoane şi legi nu trebuie să ne inducă în eroare încât să vedem în canoane caractere juridice. Aceasta nu arată canoanele ca fiind retrogradate; probabil că se întâmplă exact opusul. Dar cel mai corect este să spunem că nu este nevoie de nici o comparație şi de nici o evaluare; legile sunt ceva şi canoanele altceva. Şi doar canoanele vii, totdeauna prin aplicarea lor după iconomie, au sens să fie raportate la oricare putere politică astfel încât în această relație să apară caracterul juridic care totuşi în nici un mod nu decurge din viața harismatică a Bisericii.

4. Edificiul trupului şi Sfântul Duh

Comuniunea harismatică a Bisericii se constituie şi din ceea ce numim trup harismatic. Prezenta fază a Bisericii Mângâietorului este caracterizată de tensiunea dintre luptă şi biruință. Prin urmare, creştinii nu trebuie să fie amăgiți şi târâți nici de imagini ideale şi nici de modele istorice pervertite. Acest trup al prezentei faze este istoric şi dramatic; unitatea lui funcțională şi harismatică se formează şi devine continuu; nici idealismul, nici pervertirea, nici staticitatea nu caracterizează acest trup care se manifestă şi este promovat în mod văzut şi concret în comunitatea cultică şi liturgică. Este totuşi un trup care se edifică în mod continuu în coerența şi unitatea sa până la încheierea punctului Ω, până la intrarea în slava dumnezeieştii împărății. De aceea Hristos, Apostolii şi Sfinții Părinți îndeamnă neîncetat la ținerea şi păzirea unității harismatice a trupului bisericesc. Limitele creației impun o asemenea imagine şi o asemenea situație.

«Pogorârea» Sfântului Duh în darurile Euharistiei este o liturghie continuă în spațiul trupului Bisericii şi o înnoire neîncetată. Faptul că lucrarea Sfântului Duh edifică trupul şi stabileşte mersul său, înseamnă un dinamism neîncetat şi o înaintare desăvârşitoare şi fireşte nu staticitate. Aceasta ar fi existat dacă darul ar fi fost ceva creat, asigurare şi medicamentul «standardizat». Aici însă este vorba despre o edificare prin energia necreată care se repetă în mod continuu, exact

aşa cum se întâmplă cu Taina Euharistiei. O mare importanţă are semnificaţia teologică a comunităţii euharistice, aşa cum o prezintă Sfântul Ignatie al Antiohiei; el îi îndeamnă pe membrii trupului harismatic să se îngrijească «cât mai des» să se întâlnească «întru aceasta», pentru Euharistie şi laudă. În acest mod se realizează «surparea puterilor diavoleşti», adică a puterilor scindării, distrugerii şi ale tendinţei spre nimic[170]. Se poate înţelege foarte uşor că atunci când de fiecare dată este nevoie de «surparea» puterilor diavoleşti, în nici un caz nu trebuie să ne închipuim că edificiul trupului harismatic al Bisericii este constituit, definitiv, static şi neschimbat. Asemenea imagini ideale, care foarte des promovează un moralism static şi împietrit, negreşit deformează realitatea, o denaturează şi prin urmare este nevoie aici, în acest spaţiu, de o «surpare» a puterilor diavoleşti. Cu alte cuvinte, când sunt respinse concepţiile despre o staticitate şi un Perfectionismus moral prin ţinerea poruncilor individuale stabilite, teologia este condusă către corecta concepţie a acestui trup harismatic al edificiului Bisericii: este vorba despre o unitate care se realizează prin lucrarea neîncetată a Sfântului Duh şi de asemenea prin activitatea neîncetată a membrilor trupului de a fi totdeauna «întru aceasta». Totuşi, aceste lucrări neîncetate înseamnă că se fac mereu şi «surpări» neîncetate. Această imagine şi realitate dinamică a surpării şi edificării constituie prima caracteristică ce se referă la viaţa integrală a trupului harismatic.

Această lucrare a surpării şi edificării, care se face doar prin intermediul lucrărilor Sfântului Duh şi a membrilor trupului, teologia ortodoxă o vede ca oglindire a comuniunii triadice prin bunăvoirea Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh. În Ecclesiologia ortodoxă nu domină nici un hristomonism şi hristocentrism, cu toate că Biserica este trupul lui

---

[170] Sfântul Ignatie, *Către Efeseni*, 13, 1, PG 5, 656A: «Aşadar sârguiţi-vă să vă adunaţi mai des pentru Euharistia lui Dumnezeu şi spre slava Lui. Când vă adunaţi des, sunt nimicite puterile satanei...». Importanţa teologică a acestor cuvinte ale Sfântului Ignatie este mare pentru că este foarte cunoscută linia ecclesiologică a purtătorului de Dumnezeu Ignatie, în ceea ce priveşte unitatea trupului harismatic.

Hristos, pentru că există această relație a comuniunii triadice și a creației. Prin urmare, nu se poate infiltra nici un sens «filioque-ist» în această comuniune a trupului[171]. Comunitatea și unitatea trupului se realizează prin lucrarea comună a Sfintei Treimi, a cărei unitate o are după imitare și participare trupul harismatic al Cuvântului întrupat. Cetate este acest trup în articularea și viața sa concretă, așa cum o contemplă Isaia și o descrie Sfântul Chiril al Alexandriei, drept «conformă» cu Hristos după «participarea» la Sfântul Duh[172]. Aceste imagini, ca și multe altele pe care le atribuie tradiția biblică și patristică Bisericii, arată clar această devenire dinamică a surpării și edificării, a creșterii unei cetăți și a vieții ei neîncetate.

Surparea și edificarea, activitatea energetică, unitatea triadocentrică prin lucrarea sfințitoare desăvârșitoare a Sfântului Duh constituie viitoarele caracteristici localizate în viața integrală a trupului harismatic. Dar un trup are mădulare, iar nu părți; are unitate funcțională, iar nu una de calcul. Acesta este de asemenea indiciul de bază al Bisericii. Sfântul Apostol Pavel, în **Epistola I către Corinteni,** realizase deja această minunată unitate funcțională a credincioșilor. Imaginea trupului se reflectă și la Platon care zugrăvește Republica ideală. Există asemănări exterioare și firește nicăieri la Platon nu se pot distinge caracteristicile consemnate mai sus. Imaginea trupului introduce trei elemente distinctive fundamentale și

---

171 Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, PG 74556D-557A: «Dar pentru ca nu cumva să rămânem prea mult la aceste explicații și să pară că am părăsit cuvintele cele din fruntea acestui capitol, vom spune iarăși că Hristos, folosind unitatea ființială ce o are cu tatăl ca model și tip al nedespărțitei prietenii și al aceleiași cugetări și al unității, văzută în comuniunea sufletească, vrea să ne unească într-un oarecare fel și pe noi între noi prin puterea Sfintei și celei de-o-ființă Treimi, ca să se înțeleagă ca unul trupul Bisericii, prin întâlnirea și convergența celor două popoare formând poporul cel desăvârșit în Hristos». (Trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în PSB 41, p. 1058)

172 Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la proorocul Isaia*, 51, PG 70, 1144C: «Iar „cetate sfântă" (*Isaia* 52, 1-2) numește Biserica. Că s-a sfințit nu prin slujirea Legii (pentru că Legea nu a desăvârșit pe nimeni), ci devenind con-formă lui Hristos și comunicând prin participare la Sfântul Duh în Care am și fost pecetluiți în ziua eliberării, din toată necurăția fiind ridicați și de toată întinarea fiind îndepărtați».

interioare ale acestei comunităţi şi edificiu: 1. comunitatea funcţională a mădularelor; 2. varietatea harismelor şi 3. relaţia iubitoare.

Mădularele Bisericii au legătură funcţională precum mădularele unui trup: ochi, urechi, mâini, picioare şi altele. Unul nu este independent de altul, ci împreună slujesc întregul. Această relaţie este cea mai puternică, dacă doreşte cineva să prezinte unitatea funcţională a trupului bisericesc. Prin urmare, este exclus orice alt fel de unitate. Este de la sine înţeles, în acord cu cele de mai sus, că această imagine nu este ideală şi statică, ci o devenire în tensiunea «surpării» şi edificării. Mădularele se află în pericol în fiece clipă şi în fiecare moment se creează o articulare funcţională. Faptul că cei credincioşi sunt mădulare are ca rezultat automat particularitatea fiecărui mădular şi neputinţa de a fi înlocuit. Astfel, în trupul Bisericii există «o împărţire a harismelor», în timp ce forţa duhovnicească de susţinere este una, a Sfântului Duh. O varietate a harismelor înviedniceşte viaţa şi bucuria trupului. Această particularitate transferată în trupul comunităţii înseamnă particularitatea fiecărei persoane. În acest fel şi harismele sunt variate. Însă harismă înseamnă lucrare funcţională pentru întreg. Nu poate fi înţeleasă o harismă privată. O asemenea stare a «individualizării», ar spune Platon, înseamnă tăiere de trup, deviere de la unitatea funcţională şi harismatică[173]. Deci fiecare persoană există pentru celelalte, exercitându-şi harismele şi în acelaşi timp ea însăşi sporeşte şi se pricopseşte din

---

[173] *I Corinteni* 12, 14-28: «Căci şi trupul nu este un mădular, ci multe. Dacă piciorul ar zice: Fiindcă nu sunt mână nu sunt din trup, pentru aceea nu este el din trup? Şi urechea dacă ar zice: Fiindcă nu sunt ochi, nu fac parte din trup – pentru aceasta nu este ea din trup? Dacă tot trupul ar fi ochi, unde ar fi auzul? Şi dacă ar fi tot auz, unde ar fi mirosul? ... Şi dacă suferă un mădular, toate mădularele suferă împreună; şi dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună. Iar voi sunteţi trupul lui Hristos şi mădulare (fiecare) în parte». Vezi: Platon, *Republica* III, 462cd: «Spre pildă, când ne-ar fi lovit un deget, o solidaritate desăvârşită se întinde între trup şi suflet şi simţim printr-o unitate perfectă, cea produsă de principiul conducător din suflet; iar toată această unitate suferă laolaltă, deşi doar o parte este lovită, şi astfel, spunem că „omul are dureri la deget". La fel se petrec lucrurile şi cu oricare parte a omului şi cu orice durere, când partea suferă, şi cu orice plăcere, când ei îi merge bine».

unitatea integrală şi din vigoarea trupului. Întrucât însă este vorba despre persoane, relaţia este prin excelenţă iubitoare. Această iubire care «nu caută ale sale»[174], nu este sentimentalism, ci relaţie de viaţă, contact real. De altfel, în acest mod sunt înţelese «împreuna pătimire» şi «împreuna bucurie»[175]. În această relaţie vie încolţesc acţiunile creatoare care sunt harisme ale întregului, progres pentru trupul ecclesial, unde în mod sigur se manifestă persoanele şi relaţiile interpersonale. Iubirea este floarea vieţii, realizarea relaţiilor vii şi, firește, nu un simplu comportament sentimental. Cu atât mai mult iubirea nu înseamnă cedare din timiditate şi neputinţă. Asemenea forme de comportament, dincolo de faptul că sunt de neacceptat chiar şi din punct de vedere moral, constituie o caricatură a realităţii vii şi creatoare, localizată în relaţia iubitoare a persoanelor.

Acest trup harismatic, care este fundamentat pe unitatea triadocentrică prin intermediul lucrărilor vivificatoare ale Sfântului Duh, are doar mădulare şi funcţiuni speciale ale mădularelor concrete, de neînlocuit în articularea întregului, şi în nici un caz o înălţare a vreunei puteri dominatoare şi oprimante. Repet încă o dată că acest lucru nu este o situaţie ideală sau un eveniment împlinit; este o continuă «surpare» a puterilor oponente şi vătămătoare şi o neîncetată edificare a trupului Bisericii[176]. Prin urmare avem trupul, funcţionările şi harismele, şi nici o impunere a forţelor dominatoare superioare. De aceea unitatea este una; ea formează un trup unitar. Poporul şi clerul se deosebesc doar ca mădulare, ca funcţiuni harismatice deosebite şi nu sunt împărţiţi în instrumente superioare ale puterii şi supuşi. După expresia Sfântul Chiril al Alexandriei, întreg trupul Bisericii este unul «prin

---

[174] *I Corinteni* 13, 5.

[175] Sfântul Ioan Hrisostom, *Comentariu la Epistola către Efeseni* 11,1 PG 62, 79: «Pavel caută la noi nu o iubire întâmplătoare, ci una care să ne facă să ne alipim de ceilalţi şi pe care să o avem în mod neîntrerupt, şi o astfel de unire şi exact în felul acesta dăruită, ca de la mădular la mădular».

[176] Rugăciunea arhierească a Domnului (*Ioan* 17) cu tot tonul ei dramatic exprimă exact această tensiune a luptei şi a biruinţei, pentru ca să fie depăşită ruptura şi să fie realizată unitatea. Unitatea şi ruptura sunt cele mai dramatice elemente ale istoriei Bisericii.

întâlnirea şi conlucrarea celor două popoare»[177]. Prin urmare, deosebirea dintre popor şi cler se referă doar la funcţiunile harismatice, iar nu la o sinteză radical neasemănătoare a întregului şi a unităţii trupului. Harismele conducătoare, aşa cum este preoţia specială, există, însă nu sunt stăpânitoare şi absolutiste, ci în mod funcţional ale plinătăţii capului şi trupului. Deci două popoare, neamurile şi iudeii, formează un trup, acela al comuniunii Sfântului Duh.

De altfel Sfântul Ioan Hrisostom, într-o descriere matură şi extrem de interesantă a comunităţii, prezintă acest trup unitar în fundamentul său legat de Taine, comuniune şi administraţie. Această unitate este putere spre cele din afară; ea decurge direct din comunitatea şi funcţiunile ei, din «întâlnirea în comuniune a poporului». O asemenea comunitate face minuni şi scrie istoria Bisericii în relaţie cu puterile lumii. Poporul votează pentru conducătorii săi harismatici, pentru preoţi, de aceea şi episcopul care-i hirotoneşte face apel la rugăciunile tuturor. Confirmarea formală izvorăşte de la poporul însuşi. Astfel, «supuşii» nu se deosebesc de preoţi; supuşii şi preoţii au aceeaşi coparticipare la Taine, şi, desigur, se roagă împreună pentru săvârşirea Tainei dumnezeieştii Euharistii şi, în final, în faţa tuturor este oferit «un trup şi un potir». Supuşii, adică poporul, trebuie să afle că sunt toţi un trup şi că deosebirea în acest trup comun este deosebirea mădularelor în relaţie cu alte mădulare[178].

---

[177] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, PG 74, 556D – 557A.

[178] Sfântul Ioan Hrisostom, *Comentariu la Epistola a-II-a către Corinteni*, 18 PG 61, 257: «Iar acesta nu este un lucru [prea] mic; pentru că mare este puterea soborului, adică a Bisericilor. Priveşte cât de mare este ea! Rugăciunea Bisericii a scos pe Petru din legături, a dat glas lui Pavel; [iar] intermedierea acestora împodobeşte pe cei ce vin la slujirea duhovnicească. De aceea, cel ce urmează a fi hirotonit solicită acestora să se roage pentru el şi ei [îl] sprijină şi celebrează cele pe care le cunosc cei iniţiaţi; căci este interzisă descoperirea lor celor neiniţiaţi. Se întâmplă însă să nu fie separat preotul de credinciosul simplu; adică atunci când trebuie să primească înfricoşătoarele taine; căci deopotrivă toţi suntem chemaţi către ele; nu ca în Vechiul Testament, unde pe unele le consuma preotul, pe altele credinciosul simplu şi legea nu permitea poporului să se împărtăşească din cele de care se împărtăşea preotul. Acest lucru nu se petrece [însă]

Prin urmare, trupul lui Hristos este trupul poporului, comunitate cu funcțiuni harismatice. O asemenea imagine redă în mod deplin învățătura biblică și patristică despre originea și înaintarea Bisericii. De vreme ce Biserica se leagă indisolubil de creație, începându-și existența de la depunerile și realizarea primară a creației, are ca element principal dimensiunea comuniunii, iar nu pe cea «instituțională». Ultima însă devine vizibilă din cele anterioare și este impusă de necesitatea istorică a acestei faze pe care o parcurge Biserica Mângâietorului. În fața unei schimbătoare dimensiuni istorice, când treptat, când vertiginos, Biserica, prin relațiile ei concrete cu lumea și cu viața, se organizează și «se conformează» față de aceste nevoi ale umanității. Și ținta ei finală este asumarea tuturor mădularelor ei vii în slava transfiguratoare a acestui trup. Nu poate fi ignorată organizarea și nici revendicarea unei ordini fixate și structurate, definitivă, rigidă și stăpânitoare. Aceasta ar fi fost negreșit o serioasă deviere de la duhul și misiunea ei. Biserica, ca întreg al mădularelor, cunoaște foarte bine că schemele organizatorice sunt temporare și schimbătoare, în timp ce viața ei rămâne veșnică, fără transformarea generată de stricăciune și moarte. De altfel, acesta

---

acum; pentru că tuturor le stă înainte un Trup și un potir. Iar poporul participă la aceleași rugăciuni. Și pentru energumeni [și] pentru cei aflați întru căință sunt comune rugăciunile atât ale preoților cât și ale lor, și toți rostesc o singură rugăciune, rugăciune pe care o umplu de milă. Și pentru că ne-am îndepărtat de incinta sfântă, cei care nu ne putem împărtăși la Sfânta Masă, facem o altă rugăciune și toți deopotrivă îngenunchem la pământ și toți deopotrivă ne ridicăm. Când trebuie să luăm și să dăm pace, ne îmbrățișăm cu toții deopotrivă. Din nou, prin aceleași înfricoșătoare taine cu care se roagă preotul pentru popor, se roagă și poporul pentru preot; căci „Și cu duhul tău!" nu este nimic altceva decât acest lucru. Cele ale Euharistiei sunt iarăși comune; că acela nu mulțumește singur, ci [împreună] cu tot poporul. Glăsuind înainte de ei, apoi toți într-un glas: „Cu vrednicie și cu credință este...", Euharistia începe. Și de ce te miri că poporul glăsuiește împreună cu preotul, și împreună cu ei heruvimii și puterile de sus [și] înalță în comun acele sfinte imnuri? Întotdeauna îmi sunt spuse acestea ca fiecare dintre creștinii simpli să ia aminte, ca să aflăm că toți suntem un trup, diferind unii de alții precum un mădular de altul și să nu aruncăm totul asupra preotului, ci pe noi înșine să ne socotim un corp comun, al întregii Biserici». Vezi și Pan. N. Trembelas, *Mirenii în Biserică*, Atena 1927, p. 203 ș. u.

este mesajul Bisericii: în stricăciunea şi caracterul provizoriu al oricărei vieţi, al oricărei relaţii şi al lucrului, se oferă nestricăciunea, nemurirea şi continua strălucire. De aceea, o asemenea trăire a mădularelor are rezonanţă imediată în istoria şi civilizaţia comunităţii ecclesiastice, lucru care a devenit atât de vizibil în spaţiul Imperiului Bizantin.

Tocmai de aceea, din moment ce negreşit este exclusă orice urmă de şovinism, tradiţia naţională şi identitatea culturală a unui popor harismatic constituie şi monumente ale tradiţiei bisericeşti. De multe ori, aşa cum se întâmplă în spaţiul tradiţiei elin-ortodoxe, identitatea naţională, culturală nu este fără legătură cu profunzimile vieţii duhovniceşti a Bisericii. Dimpotrivă, doar în acest fel nu sunt vorbe în vânt cele ce se spun despre Biserică ca trup şi organism istoric. Astăzi foarte mulţi teologi vorbesc despre un asemenea organism istoric, dar după aceea nu văd cu ochi buni opinia de mai sus, subliniind desigur că un asemenea lucru este «naţionalism». În acest fel ei rămân în cadrele unei predici moralizatoare, printr-o anumită comuniune necesară cu politicul, drept care acoperă cu uşurinţă organismul istoric al Bisericii. Dar când spunem organism istoric înţelegem adevărul întrupat şi viaţa trupului bisericesc. Totuşi această opinie, cum că identitatea culturală înseamnă şi mărturia ethosului ortodox, este vie şi sănătoasă atunci când în mădularele Bisericii este activă o asemenea conştiinţă, lucru care înseamnă deschidere universală şi roade ale comunităţii din însuşi trupul vieţii. În acest fel se poate înţelege foarte uşor că această viaţă este în acelaşi timp şi o premisă necesară pentru o continuă înaintare, adaptare şi înnoire. Nici un trup ca popor nu poate să prezinte adaptare dacă nu posedă identitatea sa culturală în întregime şi vie. În aceasta va arăta modul ethosului său ortodox şi paşii noi ai mersului istoric. Altfel, prin predici moralizatoare şi prin aforisme sociale nu se face nimic, adică nu înfloreşte nici o viaţă a nici unui trup harismatic în cadrele istoriei.

Mulţi bizantinologi, deşi sunt şi par ireproşabili în domeniul cercetării ştiinţifice, formulează concluzii jalnice în ceea ce priveşte viaţa şi civilizaţia Imperiului Bizantin. Raţiunea este simplă. Ei nu prind pulsul acestei vieţi şi, firesc, nici pe

cel al ethosului ortodox al mediului cultural civilizației bizantine. Aici nu este vorba despre tema morală sau «religioasă», ci în mod evident de o nevoie de a se conştientiza filosofia particulară a unui mod de viață şi comportament, independent de lucrurile inumane şi răutățile care se strecoară totdeauna în orice comunitate. Pe scurt, este necesar ca bizantinologul, chiar şi dacă este buddist sau ateu după argumentație, să cunoască ceva sau să perceapă ceva din Ecclesiologia ortodoxă. Atunci el ar putea înțelege bine care este relația dintre puterea imperială şi cea bisericească, care este sensul persistenței în credința ortodoxă şi care este conştiința bizantinului în ceea ce priveşte cetățenia sa în Imperiu şi în Biserică. Rădăcinile ecclesiastice sunt adânci în toate aceste zone. Şi, înainte de orice, trebuie să se accentueze faptul că oricare bizantin avea lămurit conştiința că aparține unui trup «al celor vii şi al celor adormiți», într-o comuniune a îndumnezeirii, care era în principiu cu totul legată prin cele mai mici detalii de Imperiul pământesc. De aceea, când Maica Domnului salva zidurile cetății bizantinii psalmodiau «Apărătoare Doamnă pentru biruință...». Biserica pentru bizantin nu era o putere clericalistă, deşi aceasta a existat şi a văzut-o şi a simțit şi depăşirile ei abuzive, ci acest trup al celor ce participă la comuniunea omenească şi dumnezeiască. Acestui trup îi aparține şi împăratul şi prin urmare, este nevoie de destinul şi de şansa chiar a acestor membri ai trupului. Astfel, orice abatere de la progresul vieții trupului îl plasează în afara trupului, îl condamnă în conştiința membrilor lui. De aceea, nici o succesiune moştenită sfântă şi inviolabilă nu a acoperit puterea imperială bizantină. Aici se află şi măreția acestui Imperiu pe care anumiți moralişti şi puritani, lipsiți de duhul dimensiunii ecclesiologice, nu o pot înțelege. Şi în acest fel se recomandă ca istoria Bizanțului să fie nesângeroasă, morală şi paşnică! În mod sigur nu pricep duhul bisericesc, noțiunea de edificare a acestui trup prin continua «surpare» a puterilor diavoleşti şi prin depunerea tuturor păcatelor şi desigur a stricăciunii însăşi a tuturor în energia sfințitoare a trupului viu al lui Hristos. Totuşi, aceste rădăcini ecclesiologice sunt înțelese de destui bizantini, independent de faptul că sunt

sau nu ortodocşi. Acest lucru este valabil de pildă pentru Steven Runciman[179]. Ortodoxia este întrupată în monumentele Bisericii şi ale întregii sale civilizaţii. Oricum, este nevoie de o profundă cunoaştere a acestor realităţi.

Prin prisma celor de mai sus se poate înţelege, de altfel, sensul adânc al iconomahiei în ceea ce priveşte conţinutul ei teologic şi cultural. Împăraţii iconomahi, independent de inspiratele reforme politice, erau în mod esenţial împiedicaţi în spiritul oriental aniconic specific unui important trunchi al Orientului. Cultura acestui trunchi este clar opusă faţă de limpezimea şi caracterul reprezentativ al tradiţiei bisericeşti şi elenistice. Pe lângă altele, civilizaţia bizantină prezintă în mod evident puternica asimilare a creştinismului şi elenismului. Sfântul Ioan Damaschinul şi studiţii (monahii din celebra mănăstire Studion, din Constantinopol) de pildă, aşează în teologie, printr-o descriere teologică exactă, premisele posibilităţii iconizării lui Hristos, a Sfintei Treimi şi a sfinţilor. Cuvântul după Întrupare se află deja în lăuntrul contururilor istorice. Sfinţenia purifică chiar şi materia însăşi. Apoi, distincţia dintre creat şi necreat îi izbăveşte pe iconografi şi pe credincioşi de orice cursă idololatră. Dincolo însă de baza teologică primordială, Biserica Ortodoxă arată prin iconografie încă un model al viguroasei asimilări a culturii greceşti. Nu a copiat şi nici nu a imitat, ci a făurit originala şi autodinamica icoană bizantină, care anunţă lumina necreată şi transfigurarea creatului, astfel încât atunci când cineva o priveşte, să aparţină şi să nu aparţină acestei lumi create. Sfinţenie, luminare, transfigurare, reprezentare şi creaţie, toate se întâlnesc într-o unitate indisolubilă. Sinodul VII Ecumenic a elucidat definitiv ideile şi principiile de bază ale icoanei ortodoxe şi, în acelaşi timp, a pus bazele acestei minunate civilizaţii elin-ortodoxe.

Este foarte cunoscut faptul că estetica icoanei bizantine este în mod inseparabil legată de teologie, şi în zilele noastre lucrurile devin şi mai clare graţie cercetătorilor bizantinologi şi în special arheologilor acestei perioade. Cât de multă impor-

---

[179] Vezi Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy* (trad. în lb. gr. Iosif Roilidis), Atena 1982, p. 14 ş.u.

tanță are lumina sau luminarea în teologie, tot atâta are și în iconografie. Luminarea centrală, unificarea spațiului și a timpului în icoana bizantină nu pot fi explicate prin nimic altceva decât prin relația realității create cu energia necreată luminoasă. Nu poate fi explicată civilizația Imperiului Bizantin în lipsa teologiei. Și astăzi spiritul bizantin are ceva de spus în tendința «iconoclastă» și «iconomahă» particulară a epocii care lovește violent în icoana tradițională. Și nu înțeleg atât unele forme ale artei contemporane - în aceasta lucrurile nu trimit la moarte -, cât imaginile plăsmuite de tehnologie.

Izbăviți de criteriile predicii moralizatoare, prin care nu poate fi înțeleasă nici o perioadă istorică, interpretăm în mod corect și relația iubitoare și dimensiunea acestui trup. «Filosofia» acestei civilizații, care împiedică adânc Ecclesiologia ortodoxă, este formată într-o relație iubitoare între persoane și toate lucrurile sensibile, prin intermediul puterii cereşti pornită de la Sfântul Duh care pecetluiește fiecare detaliu al vieții. Acestea, aceleași elemente materiale «se materializează» și se sfințesc în spațiul artei bizantine. Toate cele care nu pot dobândi vreo sacralitate autonomă idololatră participă la lucrările sfințitoare; în acest fel «se materializează» și se sfințește chiar și necuviința istorică. Iubirea și participarea sunt două elemente fundamentale ale culturii bizantine pe care cineva le poate cerceta și interpreta corect, adâncindu-se în duhul Ecclesiologiei ortodoxe.

* * *

S-a vorbit despre războiul împotriva ereziilor, despre înfruntările dure dintre eretici și teologi și despre formarea organizării bisericești, în fața amestecului de opinii divergente și a tendințelor de autonomie. Și accentuez din nou că această perspectivă este de la sine înțeleasă, de vreme ce edificarea trupului bisericesc se realizează continuu cu veșnica primejdie de a se produce o anumită dărâmare. Neîntreruptă este și nevoia fiecărei firi și a fiecărui ipostas pentru «surparea» puterilor diavolești. În această tensiune s-a format și decizia hotărâtă că în afara Bisericii nu există mântuire. Extra ecclesiam nulla salus. În principal această decizie pornește de

la un principiu ecclesiologic fundamental: mântuirea este desăvârşire (sau chiar şi îndreptare, în sensul teologiei occidentale) recunoscută doar în lăuntrul trupului comunităţii, în viaţa relaţiilor iubitoare. Altfel nu poate fi înţeles cineva ca mădular în afara trupului. Dacă există o asemenea autonomizare, atunci în mod negreşit mădularul boleşte şi se află în mare primejdie de a fi nimicit în ceea ce priveşte existenţa şi existenţa bună. Totuşi, pe baza acestui principiu, decizia primeşte un sens concret în lupta antieretică a Bisericii. În această fază istorică, spune decizia, în Biserica Mângâietorului, orice apostazie, orice polemică şi orice autonomizare înseamnă pierderea bunurilor pe care le oferă Biserica, adică înseamnă privarea de mântuire şi de desăvârşire. Această poziţie antieretică delimitează hotarele sensibile ale Bisericii şi le înţelege într-o dimensiune temporală şi spaţială concretă. Prin urmare, această poziţie are trei catacteristici:1. este extrem de pedagogică şi operează o înăbuşire a oricărei apostazii; 2. semnalează că, cunoaşterea mijloacelor de mântuire este şi aceasta limitată; Biserica cunoaşte că doar ea şi numai ea deţine mijloacele mântuirii; se pronunţă asupra unei certitudini pe care o poate garanta în mod negreşit şi 3. este în acord cu duhul Revelaţiei care se înfăptuieşte în comunitatea istorică concretă.

Totuşi, această sentinţă antieretică, deşi are caracteristicile de mai sus adevărate, nu este deloc îngăduit să fie ridicată la valoarea unei asemenea axiome, care să excludă orice posibilitate a mântuirii de către Dumnezeu Însuşi. Cu alte cuvinte, această sentinţă doreşte să ne spună că nici o făptură creată nu poate acorda mântuirea şi, de asemenea, nici o instituţie; aceasta însă, dacă înseamnă că şi Dumnezeu nu poate să mântuiască pe nici unul dintre cei care se află în afara acestor hotare istorice ale Bisericii, negreşit este opusă duhului Revelaţiei creştine. Adică în acest mod Dumnezeu este încătuşat ca un legislator sau guvernator comun, care nu poate face nimic altceva în afară de ceea ce prevăd legile şi instituţiile. Însă viaţa trupului Bisericii nu are în nici un fel o asemenea noţiune juridică. Dumnezeu dă viaţă Bisericii şi o conduce ca şi comunitate concretă a rezistenţei şi biruinţei, dar este

prezent în întreaga creație și în toată Biserica în potență. Oamenii nu au alt mijloc sau altă cale pentru dobândirea mântuirii: același lucru însă ar fi grea erezie dacă ar fi valabil și pentru Dumnezeu, dătătorul existenței, al vieții și al mântuirii însăși. Omul nu poate să indice altă cale de mântuire în afara comunității Bisericii, Dumnezeu întru aceasta este dătătorul de viață al tuturor și El Însuși poate folosi nesfârșite moduri pentru mântuirea omului. Acest lucru apare din învățătura dogmatică fundamentală că Dumnezeu este stăpânitorul și dătătorul de viață al întregii creații, a celei sensibile și a celei inteligibile, pe care a creat-o din neființă.

Totuși, principiu ecclesiastic de bază este, de asemenea, și realizarea mântuirii în lăuntrul unor cadre comunitare. De altfel firea Bisericii în ceea ce privește trupul, impune acest lucru într-un mod de la sine înțeles. Sentința: „solus christianus, nullus christianus" exprimă tragedia izolării oamenilor atunci când sunt retezați din trupul Bisericii. În funcționarea unui trup nu este conceput egocentrismul și individualismul. Egocentrismul constituie cancerul în viața comunității organismului bisericesc. Înțelegerea acestui adevăr deschide imediat drumul unității și al plinătății; altfel, domnește multiplicitatea și autodistrugerea vătămătoare. Această opinie comună în toate manifestările particulare ale vieții, și, s-ar putea spune, acceptată de către toți, nu trebuie examinată și evaluată doar prin criterii pur istorice și lumești. Este evident că izolarea oricărui mădular, a oricărui organism înseamnă distrugerea sa. În cazul de față, însă, se cere corecta așezare a temei totdeauna în relație cu trupul Bisericii ca organism harismatic și tămăduitor. Cu alte cuvinte, fiecare mădular are datoria de a recunoaște această relație și necesitatea unei integrări în trupul bisericesc unde este viața și desăvârșirea. Și în trup este nevoie de purificarea conștiinței și a gândirii: toți sunt mădulare și se deosebesc ca mădulare. Capul își găsește plinătatea în tot trupul și tot trupul în cap[180]. Dacă în

[180] Sfântul Ioan Hrisostom, *Comentariu la Epistola către Efeseni*, PG 62, 26: «Plinătatea lui Hristos este Biserica. Căci plinătatea este pentru Cap trup și pentru trup Cap. Vezi câtă ordine dă Pavel, că nu omite nici un cuvânt, încât arată slava lui Dumnezeu. Adunarea -spune-[este] adică așa cum capul

final cineva nu trăieşte această viaţă a trupului, cum poate, totdeauna după teologia harismatică, să vorbească despre Biserică? Sfinţii Părinţi pe această bază s-au sprijinit, adică pe experienţa vieţii, şi apoi au teologhisit şi au filosofat. Acest lucru reiese nesilit nu doar din experienţa nemijlocită a realităţilor bisericeşti, dar şi din cercetarea ştiinţifică.

5. Infailibilitatea Bisericii

Problema infailibilităţii Bisericii, în principal după proclamarea infailibilităţii papale la Sinodul I Vatican din 1870, a primit o nuanţă particulară şi în sânurile teologiei ecumenice, simbolice şi apologetice. Prin această proclamare oficială s-a recunoscut de către o anumită latură bisericească faptul că autoritatea infailibilităţii este concentrată şi localizată într-un purtător exterior şi desigur într-o persoană. În acest caz, Biserica Romano-Catolică a dat o rezolvare clară şi categorică problemei infailibilităţii care se împleteşte între cele două dimensiuni ale Bisericii, cea interioară şi cea exterioară, cea a comuniunii şi cea a instituţiei, cea administrativă şi cea harismatică. Cu alte cuvinte, Biserica Romano-Catolică a săvârşit fapta îndrăzneaţă, într-o perioadă cu adevărat cosmogonică şi extrem de dificilă pentru interesele sale, şi a tăiat nodul gordian, hotărându-se categoric şi ferm pentru care anume este organul infailibilităţii. Latura interioară şi harismatică nu este ignorată, dar în mod sigur este supusă expresiei exterioare a administraţiei şi desigur capului puterii ierarhice.

Sunt foarte cunoscute raţiunile istorice care au impus în 1870 pe lângă altele şi proclamarea oficială a infailibilităţii papale cu preţul unei mici schisme a vechilor catolici, dar însemnătatea cea mai mare o are preistoria şi în principal

---

se plineşte prin trup, căci trupul a fost alcătuit din toate părţile şi fiecare se împlineşte prin celălalt. Căci dacă nu am fi mulţi, unul mâna, altul piciorul, fiecare o altă parte [a trupului], nu ar fi deplin întreg trupul. Aşadar prin toţi se plineşte trupul Lui. Atunci se plineşte capul, atunci devine un trup desăvârşit, când suntem toţi deopotrivă uniţi şi strânşi unii cu alţii».

conținutul teologic al unei asemenea proclamații. Spiritul ierarhic[181] și clericalist al Bisericii Romano-Catolice s-a născut în mijlocul unor condiții istorice dramatice, s-a consolidat în luptele împotriva puterii lumești și, în final, s-a întărit chiar mai mult în confruntarea cu Reforma lui Luther și a celorlalți reformatori ulteriori. Extremele s-au întâlnit și în multe cazuri s-au încordat la maxim: clericalismul și centralismul Bisericii Romano-Catolice și spiritualismul Protestantismului. Această dispută care a influențat în mod fatal și realitățile noastre teologice și pe cele bisericești, pune problema, de multe ori într-un mod dialectic și absolut: sau este nevoie ca cineva să se alăture autorității exterioare văzute și concrete, sau să îmbrățișeze manifestarea liberă și spirituală a membrilor trupului, războind orice organizare și orice tendință organizatorică.

Tensiunea de mai sus se temperează doar pornind, în teorie și în practică, de la viață și de la comuniunea harismatică. Din trup odrăslește ordinea ierarhică iar nu invers, din ordinea ierarhică trupul. Desigur, puterea harismatică a Apostolilor și prin intermediul acestora puterea asemănătoare a episcopilor este dată direct de către Dumnezeu, însă această funcțiune este de neînțeles fără mijlocirea simultană și prezența trupului bisericesc. Totuși, opinia romano-catolică despre primatul și înălțarea puterii ierarhice nu poate fi explicată ca rezultat al primatului trupului viu al membrilor Bisericii. Pe de altă parte, opinia protestantă, deși pornește corect, se abate, din moment ce se ciocnește ireconciliant cu structura clericalistă a Bisericii Romano-Catolice. De aici provine și extremismul care contestă necesitatea oricărei organizări istorice, drept care subapreciază devenirea istorică a Bisericii. Tocmai aici se găsește și serioasa abatere a Protestantismului de la continuitatea succesiunii apostolice pe care o respinge identificând-o cu un organ pur exterior, împietrit și admini-

[181] În teologia apuseană, în principal în scolastică și în cea romano-catolică mai veche, termenul biserică înseamnă mai mult ierarhie și jurisdicție, și mai puțin trup și comuniune. De altfel și în spațiul Ortodoxiei în concepțiile curente, din nefericire din cauza educației religioase greșite, a dominat aproape în mod apăsător această ultimă semnificație a termenului Biserică.

strativ. Dar succesiunea apostolică, aşa cum magistral prezintă şi subliniază lucrurile G. Florovsky. nu este un schelet exterior al articulaţiilor administrative şi canonice, ci însuşi trupul harismatic înţeles ca viaţă şi drept conţinut al învăţăturii şi al credinţei, şi ca experienţă profundă a conţinutului mântuirii. Lanţul exterior al succesiunii doar garantează continuitatea şi extinderea acestei vieţi în lăuntrul schemelor istorice[182].

În mod deosebit se prezintă un organism viu fără relaţii exterioare şi adaptări impuse automat, faţă de mediul istoric. Bogăţia harismatică a Bisericii oricum îşi are purtătorii care comunică spre cele din afară oferta lor duhovnicească. În această ofertă şi în întâlnire se creează o relaţie istorică. Primul cuvânt în această prezenţă exterioară îl are organizarea ierarhică şi a întregului trup. Câteodată are loc şi câte un conflict. Exact în acest punct de intensitate maximă se arată persoana ordinii ierarhice fără să înlăture bogăţia harismatică. Prin urmare, organizarea ierarhică, prin ordinele lumeşti exterioare, are caracter provizoriu, aşa cum de altfel o prevăd şi o pecetluiesc şi canoanele Bisericii. Elementul de bază şi principal este trupul harismatic[183].

Totuşi, toate încercările şi tensiunile în spaţiul romano-catolicismului şi cel al protestantismului pentru stabilirea autorităţii care deţine infailibilitatea au împins în mod necesar tema şi spre o altă extremă. Au căutat aşadar să localizeze infailibilitatea ca pe un al treilea lucru între trupul bisericesc şi adevăr. În mod indirect, oricine urmează această cale recunoaşte că Biserica ca trup nu trăieşte şi nu deţine adevărul şi este necesar un anumit purtător exterior, infailibil, pentru a reaminti acest adevăr şi a-l garanta. Aceasta, chiar dacă este formulată cu o anumită exagerare, s-ar putea considera justă cel puţin în situaţiile în care în viaţa Bisericii există influenţe,

---

182 G. Florovsky, *Le corps du Christ vivant*, p. 37: «La succesion apostolique n'est pas premièrement, pour ainsi dire, un squelette canonique de l'Église. Elle n'est pas seulement un moyen d'assurer une unité d'organisation ou d'administration. C'est plutôt une organe charismatique qui assure l'identité et l'unité du corps vivant».

183 Vezi Hans Fr. Von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht Cin den ersten drei Jahrhunderten*, Tubingen 1953, p. 324 ş.u.

prigoane şi o mulţime de ispite. Atunci mulţi membri pot fi înşelaţi şi prin urmare asistenţa organului infailibil este necesară. Problema rămâne însă în ceea ce priveşte relaţia acestui organ cu adevărul. Unde se găseşte şi cum este informat sau cum îl dobândeşte acest organ? Oare adevărul se identifică cu organul însuşi şi prin urmare nu are nevoie să comunice cu acesta? Aici se află dezlegarea problemei în mod teologic. Această autoritate exterioară, dacă deţine prin sine adevărul, sau mai bine zis îl are nemijlocit de la Dumnezeu Însuşi, atunci îl comunică trupului de fiecare dată când apare vreo nevoie. Se poate înţelege că într-o asemenea situaţie baza ecclesiologică a trupului este răsturnată, şi aceasta cu consecinţe directe şi păgubitoare. Din nou, dacă acest adevăr este trăit de trup, atunci acest organ exterior este informat de el prin comunicarea cu viaţa trupului. Şi în situaţiile în care are scopul de a ajuta membrii înşelaţi, adevărul se dobândeşte de la trupul sănătos, chiar şi atunci când îl deţine însuşi organul infailibilităţii. Însă, dacă adevărul este trăit de trupul sănătos, pe bună dreptate şi de la sine înţeles, el are legătură cu ceea ce se numeşte infailibilitate. Prin urmare, în această situaţie infailibilitatea nu poate fi revendicată de un singur purtător.

În ceea ce priveşte acest impas, teologia ortodoxă are rezolvarea pe care-o dobândeşte din viaţa tradiţiei ei. Este de la sine înţeles că tradiţia nu se impune din exterior, ci se trăieşte ca o experienţă continuă în latura interioară a Bisericii. Din structura interioară este condusă spre cea exterioară, însă în nici un fel dinspre structura exterioară spre expresia interioară. Şi dacă se întâmplă să predomine şi să fie consacrată latura exterioară a Bisericii, aceasta nu înseamnă că se realizează şi creşterea şi înflorirea trupului harismatic. Doar pentru că trăim drept avem învăţătură dreaptă, iar nu pentru că avem învăţătură dreaptă trăim drept[184]. Prin urmare,

[184] În viaţa cultică şi în arta Bisericii, de pildă, de-a lungul veacurilor adevărurile dogmatice nu doar au fost ţinute neschimbate, dar în acelaşi timp au fost exprimate într-un mod viguros, personal şi de multe ori irepetabil. Biserica, după cum bine este cunoscut, a cultivat multe forme de artă, precum arhitectura, pictura, poezia, proza, muzica şi altele. Atunci

experiența infailibilă a Bisericii este localizată în principiu în dimensiunile trupului harismatic, ale însăşi vieții sale. Comunitatea în întregul ei împreună cu toți purtătorii harismatici se pronunță în final asupra drumului corect sau greşit, asupra stării însăşi a relațiilor ei. Comunitatea Bisericii este trup şi este de la sine înțeles că funcționarea acestui trup este mijlocul unic de diagnosticare a vieții drepte sau amăgite. Iar această diagnoză se bazează în principiu pe relațiile mădularelor trupului şi pe relația trupului însuşi cu toate puterile lumii. Imaginile biblice şi punctele de vedere patristice care precizează şi descriu aceste relații sunt caracteristice şi extrem de limpezi. Cea mai caracteristică şi vie imagine este compararea stării nesănătoase duhovniceşte, sau a apostaziei, cu desfrânarea. În principiu, aceasta este reprezentată într-un mod extrem de impresionant în istoria lui Israel. Cursul sângeros al istoriei sale este, în acelaşi timp, o relație cu un Dumnezeu «gelos». Orice apostazie a poporului constituie ofensarea unei relații speciale convenite şi a unui comportament, şi era caracterizată drept adulter şi desfrânare.

Astfel, proorocul Osie de pildă, se căsătoreşte simbolic cu adulterina Gamer pentru a arăta prin această acțiune a sa că Dumnezeu îl consideră pe poporul său adulterin şi desfrânat, şi din dragoste iertătoare cere să se reînnoiască legătura. Indiciul stricăciunii poporului este comportamentul şi relațiile lui, este chiar conținutul vieții sale. După Sfântul Ioan Hrisostom, desfrânata Raav este «icoana Bisericii»; neamurile apostate şi cele desfrânate în fața Creatorului Dumnezeu acceptă prin intermediul Raavei trimişii lui Dumnezeu. Aici este preludiul unei noi înțelegeri pe care el o va da în final relațiilor desfrânate[185]. Desfrânarea este o relație tulburată, o proastă funcționare şi o stagnare în

când dialoghează cu lumea, ca mărturie a credinței ortodoxe, este de neconceput ca aceasta să se facă doar prin repetarea definițiilor de credință fără exprimări vii, şi firește, fără existența unei teologii vii.

185 Sfântul Ioan Hrisostom, *Cuvânt despre pocăință*, 7 PG 49, 330: «Închipuire a Bisericii [este] Rahab, cea de odinioară confundată cu desfrânarea cea de la demoni, iar [cea de] acum primeşte iscoadele lui Hristos ,[iar] nu pe cele ale lui Isus Navi; adică [primeşte] pe apostolii trimişi de către Iisus, adevăratul Mântuitor».

comportamentul iubitor. Trupul care desfrânează arată el însuşi aceste semne ale relei comportări. Această stare necrozează înflorirea, este demonizare şi în acelaşi timp tiranie, sau o «închisoare» pe care Dumnezeu o distruge după nimerita expresie a Sfântul Nicolae Cabasila[186]. Distrugerea acestei «închisori» a relaţiilor desfrânate se face prin edificarea trupului bisericesc; când există degenerare, atunci este nevoie de îndreptare adevărată, de terapie şi de zidirea unei vieţi noi. Viaţa creştinească are expresii palpabile; începe un drum şi îl sfârşeşte doar prin încheierea acestui edificiu[187].

* * *

Baza unei corecte considerări a infailibilităţii este Pnevmatologia. Iar aceasta este necesară din moment ce infailibilitatea nu poate fi o autoritate exterioară şi dominatoare, ci viaţa însăşi a trupului comunităţii. Însă examinarea tuturor acestor funcţiuni harismatice nu poate fi făcută de nimeni, dacă nu acceptă viaţa acestui trup care se sprijină pe lucrările Sfântului Duh. Aceste lucrări în manifestarea harismelor susţin şi constituie trupul viu încât structura sa ierarhică să fie pentru trup, adică harismatică, şi pentru dominaţia asupra trupului. De la acest punct porneşte o corectă şi în mod fundamental ortodoxă Pnevmatologie. Comuniunea mădularelor are în mod necesar modelul şi baza în comuniunea triadică, iar relaţiile lor sunt iubitoare, vii, lucrate prin energia Sfântului Duh, adică harismatice. În comuniunea triadică şi prin extensie în trupul viu al lui Hristos, în Biserică nu prosperă nici un fel de hristocentrism, sau vreo altă împietrire într-o lucrare sau în vreo Persoană a Sfintei Treimi[188]. Nici comuniunea persoanelor

---

[186] Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, 520B.

[187] Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, 493B: «... începe şi se dezvoltă cât timp trăim pe pământ, însă desăvârşirea ei se atinge abia când vom fi ajuns la *ziua aceea*».

[188] Studiul lui Stelianos St. Harkianaki, *Despre infailibilitatea Bisericii în teologia ortodoxă*, Atena 1965, independent de contribuţia lui la cercetarea problemei, din păcate nu prezintă nicăieri o relaţionare a infailibilităţii cu Pnevmatologia. Dacă este înlăturată Pnevmatologia din viaţa şi din teologia Bisericii, atunci trecerea bruscă de la sistemul sinodului ierarhic la papism şi de la papism la spiritualismul protestantismului extrem este

nu este tulburată, nici manifestările energiilor necreate şi ale harismelor nu sunt localizate. Aceasta este premisa de bază pentru o Pnevmatologie ortodoxă pe de o parte, şi pentru o evaluare a infailibilităţii Bisericii pe de alta. Doar în acest fel putem înţelege ce înseamnă conştiinţă bisericească sau mentalitate bisericească. Nu este vorba nici despre mentalitatea unui purtător izolat, nici de mentalitatea unui A sau B, ci despre experienţierea energiilor Sfântului Duh prin intermediul harismelor. Tot trupul trăieşte şi are experienţa acestei vieţi. În ceea ce priveşte temele învăţăturii şi fixării unei activităţi sau a alteia se pronunţă organele harismatice; orice hotărâre, însă, îşi arată «cărţile» ei şi în mod necesar trebuie să fie în acord cu experienţa întregului trup.

În acest fel mentalitatea este cea a Bisericii celei una, sfântă, apostolească, şi sobornicească (universală). Fără existenţa premiselor de mai sus Biserica nu poate fi una, pentru că pur şi simplu nu va avea unitatea triadică (altă temă este varietatea harismelor personale, drept care nu avem nici egalizare colectivistă, nici dominaţia individualismului), ci sciziuni sau împietriri ale anumitor purtători ai trupului. Consecinţele unei asemenea pierderi sunt negreşit foarte grele; în acelaşi timp, se pierde şi sfinţenia înţeleasă ca nestricăciune şi creştere a trupului; pătrunde domnia demonică, egocentrică şi individualistă. Sfinţenia ca înflorire a unui

---

foarte uşoară. Această evoluţie a fost certificată de către istorie. Cu alte cuvinte, când autoritatea Bisericii, care primeşte o formă şi o expresie concretă, nu îşi are rădăcinile (şi prin urmare dependenţa) în trupul Bisericii, care trăieşte prin harisme şi prin lucrările Duhului Sfânt, atunci trupul ierarhic se împietreşte în autoritatea exterioară, dobândind caracteristicile autorităţii lumeşti. În acest fel însă, din ce în ce mai mult se anemizează în formele monolitice ale puţinilor purtători sau chiar şi într-un singur purtător, drept care, în esenţă, este scoasă din uz ierarhia şi întreaga structură articulată a trupului. Pe de altă parte, în mod necesar, opoziţia conduce spre o viaţă spiritualistă, căreia îi este foarte uşor să subestimeze structura ierarhică şi articulată a trupului. Atunci se poate întreba cineva: care este lucrarea pe care o edifică Biserica? Nu sunt doar inimile cele care primesc luminarea Sfântului Duh, ci întregul edificiu al trupului. Ştim de altfel că protestanţii au vorbit până la saturaţie despre Sfântul Duh şi lucrarea Lui. Cu greu însă ar putea cineva să-i considere că urmează baza Pnevmatologiei ortodoxe. Iar motivele în acest caz sunt evidente.

trup unitar este ameninţată şi vătămată. Şi consecinţele nefavorabile continuă. Biserica pierde sau se află în pericolul de a pierde universalitatea (sobornicitatea) şi apostolicitatea. Pentru că universalitatea este plinătatea vieţii şi adevărului. Însă scindarea unităţii şi a sfinţeniei înseamnă vătămarea a ceea ce trăieşte trupul şi prin urmare aduce cu sine alienarea sa. Adevărul ca realitate şi viaţa ca mişcare spre desăvârşire şi progres întâlnesc piedici de netrecut. În final, apostolicitatea este expusă în mod sigur unor pericole, din moment ce tradiţia darurilor de la apostoli nu este nimic altceva decât alcătuirea însăşi a acestui trup bisericesc prin intermediul lucrărilor Mântuitorului; iar acest trup este unul, sfânt şi universal.

Deci infailibilitatea este însăşi această viaţă totdeauna prezentă şi evidentă, a trupului comun, unul, sfânt, universal şi apostolic. Dacă această viaţă nu este prezentă, nu este posibil să vorbească cineva despre infailibilitate, despre autoritate şi de un purtător concret care formulează învăţătura dogmatică. Toate decurg din participarea acestui trup viu la slava Împărăţiei lui Dumnezeu. Împărăţia lui Dumnezeu este mai mare decât Biserica[189] pentru că ea este slava cea necreată; Împărăţia lui Dumnezeu nu participă, însă la ea se participă. Aici se găseşte şi punctul cel mai important al teologiei care întreprinde explorarea cuprinsului şi a purtătorilor infailibilităţii. Cuprinsul este chiar viaţa concretă a mădularelor trupului după participarea lor la slava necreată a Împărăţiei lui Dumnezeu. În această împărtăşire, care se exprimă într-o experiere cu totul palpabilă şi într-o gustare a vieţii prin crearea multitudinii monumentelor, există acest conţinut al infailibilităţii şi nicăieri altundeva. De aici încolo localizarea purtătorilor este o chestiune uşoară, este întregul popor, teologia şi în final puterea episcopală împreună cu Sinoadele. Importanţa şi primatul se găseşte însă, totdeauna şi în principiu, în conţinut, iar nu în purtător. În acest fel se poate înţelege foarte uşor că dacă teologia şi în primul rând Biserica pierde această dimensiune a participării la slava dumnezeiască, se

[189] Vezi Yves M. J. Congar, *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1953, p. 111.

prezintă inevitabile anchilozări şi împietriri în trupul întreg; încetează să mai fie prezentă iubirea dinamică şi eshatologică care se realizează în trupul viu prin intermediul lucrărilor harismatice ale Duhului Sfânt. Celebrul filosof N. Berdiaev a semnalat un lucru caracteristic despre Biserica Romano-Catolică şi teologia ei, fără ca aceasta să însemne că astăzi afirmaţia lui exprimă un adevăr absolut. În timp ce Biserica Occidentală a urmat în principal linia lui Augustin, care a identificat Biserica cu Împărăţia lui Dumnezeu[190], exact în aceasta s-a pierdut dimensiunea profunzimilor şi a spiritului creator. Această identificare, de altfel, a dus şi la înălţarea pe pământ a cetăţii lui Dumnezeu în opoziţie cu cetatea diavolului. De aici a pornit *imperium*-ul bisericesc în Occident, care a marcat puternic istoria Evului Mediu Occidental. Puterea bisericească şi lumească s-au identificat, însă, prin exaltarea puterii bisericeşti. Şi în acest caz Biserica se abate de la scopul ei, care este participarea membrilor ei şi a întregii creaţii la slava împărăţiei dumnezeieşti. Pornind de la aceste consecinţe, Biserica Romano-Catolică sfârşeşte, într-un mod de la sine înţeles, în localizarea infailibilităţii în cadrele unui purtător al autorităţii şi, desigur, nu într-ale unui trup harismatic viu.

* * *

Trupul harismatic al Bisericii nu poate fi înţeles fără legătura organică a poporului şi a ierarhiei. Fără popor nu avem ierarhie şi fără ierarhie suntem conduşi către o considerare exagerat spiritualistă a Bisericii, care ar putea accepta foarte uşor orice filosof gnostic sau cu concepţii de influenţă gnostică. De altfel, prin prisma celor de mai sus putem interpreta corect rolul şi locul sistemului sinodal şi în mod concret, în principal, al sinodului ecumenic în viaţa Bisericii. În primul şi în primul rând există datoria de a se observa din perspectiva teologiei ortodoxe, că în Biserică Sinodul este conceput ca o întrunire a întregului trup pentru a manifesta în mod doxologic, cultic şi didactic, adevărul şi bunătatea conţinutului

[190] N. Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, Munchen 1925, p. 138.

său. În acest sens s-au făcut Sinodul Apostolic şi restul sinoadelor locale. Diferenţierea care se face deja din secolul IV, ca Sinodul să fie constituit în principal din episcopi, provine în mod special din raţiuni tehnice. În ultimă instanţă, este necesar ca episcopii să reprezinte trupul poporului şi să fie în acord cu adevărul şi viaţa trupului însuşi[191].

S-ar putea opina însă că doar un sinod ecumenic este purtătorul exclusiv care formulează în mod concret conţinutul adevărului şi al vieţii trupului? Este de la sine înţeleasă validitatea unui sinod ecumenic, numai că acesta trebuie să fie înţeles în cadrul întregii vieţi a trupului, pe de o parte, şi dincolo de acest organ, pe de altă parte, sunt dispuse în mod valid şi celelalte manifestări ale vieţii harismatice, teologia, lucrarea terapeutică a Sfintelor Taine ale Bisericii, sinoadele locale, conţinutul credinţei poporului, vieţile sfinţilor şi altele. De altfel, timp de mai bine de trei secole, Biserica a trăit prin măreţia slavei şi a martirilor ei în mijlocul ispitelor şi a răutăţilor fără vreun sinod ecumenic. În situaţiile de criză Biserica însăşi este cea care decide convocarea sinoadelor ecumenice, atâta vreme cât o îngăduie şi condiţiile exterioare[192]. Cu alte cuvinte, Biserica are autarhia să trăiască timp de veacuri fără sinod ecumenic şi în acelaşi timp poate pregăti un asemenea sinod.

În final, un sinod ecumenic este rezultatul a trei proceduri sau faze în însăşi viaţa bisericească a trupului. În prima fază Biserica, ca întreg al mădularelor vii sesizează faptul că lupta împotriva puterilor demonice care propagă stricăciunea se intensifică la maxim. Orice influenţă demonică şi orice opoziţie eretică mobilizează puterile sănătoase ale Bisericii:

---

[191] Totuşi, la Sinoade participau şi mirenii, în mod evident în calitate de consilieri ai episcopilor. O asemenea informaţie avem de la Sinodul I Ecumenic. Vezi Socrate, *Istoria Bisericească*, 1, 8, PG 67, 64A: «Şi mulţi laici, cu experienţă în cele ale dialecticii, au luat parte la sinod, doritori fiind să apere de fiecare dată (dreapta credinţă)».

[192] De la Consfătuirea I Panortodoxă de la Rodos din 1961 începe pregătirea pentru convocarea Sfântului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe. Vezi Nikolaos Matsoukas, *Contribuţia Bisericii Ortodoxe în spaţiul mişcării ecumenice*, în *Anuarul Universitar al Facultăţii de Teologie din Universitatea din Tesalonic*, vol. 24, Tesalonic 1979, p. 50-52.

teologia, învăţătura, grija pastorală, viaţa cultică şi orice gen de spiritualitate. Toate aceste mijloace slujesc acestei lupte şi autoapărării. Înrolarea acestor puteri formează şi conştientizarea analoagă a problemei şi, prin urmare, impune rezolvarea ei prin intermediul convocării sinodului ecumenic. În acest fel, ierarhia Bisericii, care este chemată să realizeze o asemenea convocare, se supune nevoii şi mandatelor trupului. Ea nu convoacă sinodul din propria ei iniţiativă, şi nici în lipsa mandatelor întregului trup harismatic.

Prin convocare începe a doua fază. Această fază cuprinde în principal modul convocării şi hotărârile sinodului. Sinodul reprezintă trupul şi hotărăşte «urmând Sfinţilor Părinţi», adică în acord cu viaţa întregului trup şi a întregii tradiţii. Sfinţii Părinţi exprimă tradiţia trupului. Deci hotărârile nu sunt confecţionate din nimic şi nici nu sunt rupte de nevoile vitale ale trupului. Ele corespund, în acelaşi timp, cerinţelor întregului dinamism duhovnicesc anterior în care fusese încadrat în principal în timpul înrolării tuturor puterilor sănătoase împotriva abaterilor vătămătoare. Astfel, hotărârile se supun probei trupului şi este necesar să aibă acces imediat pentru o aplicare eficace.

În această referire a hotărârilor la trupul comunităţii este localizată a treia fază. Acum sinodul are datoria de a arăta «cărţile» lui poporului pentru a fi încercat şi botezat din nou în sânul tradiţiei. În viaţa trupului, şi doar într-aceasta, se va forma conştiinţa universalităţii. Caracterul universal şi sfânt este pecetluit de viaţa sfântă şi integrală a Bisericii. De aceea şi un sinod ecumenic nu este ecumenic pentru că împlineşte formulele exterioare ale universalităţii (convocarea sinodului, participarea reprezentanţilor şi altele), ci pentru că este în acord cu viaţa trupului. În acest fel, experienţa acestei vieţi poate - aşa cum s-a întâmplat în istorie - să verifice şi să respingă opinii formale ale sinoadelor şi să nu le clasifice între cele universale (ecumenice). Corecte din punct de vedere formal (dar neduhovniceşti), sinoadele sunt condamnate şi respinse de mentalitatea generală bisericească. Un sinod poate avea conştiinţa că este ecumenic - lucru care totuşi nu este necesar - dar şi această conştiinţă a universalităţii (ecume-

nicității) este cercată de viața şi mentalitatea trupului. De pildă, Sinodul de la Constantinopol din 879/80 a avut conştiința că este ecumenic[193], a recunoscut Sinodul de la Niceea din 787 drept al şaptelea Sinod Ecumenic, a consemnat ce este primatul de onoare al episcopului Romei, l-a repus pe tronul său pe patriarhul Fotie şi a recunoscut cinstirea obiceiurilor locale pe care le urmează Bisericile. Acest sinod, care fusese deja recunoscut de mulți ca fiind ecumenic şi se află în această categorie după mentalitatea ortodoxă, poate fi recunoscut ca ecumenic şi oficial de către un alt sinod general. Totuşi, primatul aparține mentalității comunității. Poate fi considerat ca sinod mare şi important şi Sinodul din 1482 din Constantinopol, care a fost convocat de patriarhul Maxim al III-lea şi pe care l-a dus la bun sfârşit patriarhul Simeon I. Acest sinod nu a recunoscut Sinodul de la Florența din 1439, a condamnat violențele săvârşite în ținuturile greceşti ortodoxe aflate sub administrație apuseană (Insulele Ionice, Creta, Cipru şi altele) şi a hotărât faptul că cei care se întorc de la Biserica Romano-Catolică la Biserica Ortodoxă au datoria de a fi unşi cu Sfântul Mir. Totuşi, în ultimă instanță, toate aceste sinoade şi restul consfințirilor instituționale sunt considerate şi cercate de către mentalitatea bisericească integrală. De aceea, în ceea ce priveşte sinodul ecumenic, când infailibilitatea sa coincide cu infailibilitatea plinătății ca un fel de identitate, atunci sinodul ecumenic este organ infailibil al Bisericii.

Sinodul ecumenic nu descoperă adevărul de la început. Nici nu este de înțeles - pentru că realitățile istorice o impun - să se susțină că viața se necrozează iar sinodul face o înviere din morți. «Adevărul nu fost descoperit de către sinoade, pentru că nu s-a pierdut niciodată», spune G. Florovsky[194]. Iar acest adevăr, aşa cum deja a fost el spus, este experiențial şi harismatic. El premerge oricărui sinod şi determină sinodul

[193] Acest sinod este considerat Ecumenic de către Teodor Balsamon, Nil al Tesalonicului, Marcu al Efesului, Ghenadie Scholarul, Dositei al Ierusalimului, Constantin Iconomul şi de către alții. Vezi Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. I, p. 261 ş.u.

[194] G. Florovsky, *Le corps du Christ vivant*, p. 51: «La vérité n'a pas été découverte par les conciles, car elle n'avait jamais été perdue».

însuşi. Adevărul şi erezia se ciocnesc în planul vieţii şi mai apoi în toate planurile gândirii, ale acţiunii şi fireşte ale teologiei. Biserica a făcut totdeauna faţă ereziilor pentru că a trăit cu intensitate şi corect conţinutul darurilor şi bunurilor sale.

Prin urmare, este anti-ortodox ca cineva să afirme că sinodul ecumenic formează conştiinţa sau mentalitatea Bisericii, ca şi cum membrii ei ar trăi într-o lume necunoscută. El doar elucidează o învăţătură, o interpretează şi păzeşte anumite mădulare de înşelare. Însă mentalitatea Bisericii este totdeauna vie pentru că altfel ar fi pusă la îndoială însăşi viaţa comunităţii trupului lui Hristos. Studiul lui Stelianos Harkianaki, deja menţionat, ia o poziţie opusă opiniei de mai sus. Sinodul ecumenic este cel care formează conştiinţa bisericească şi impune adevărul. El se întreabă pe această temă: «Ce săvârşea Biserica atunci când considera că se află în primejdia ca puritatea învăţăturii sale să fie afectată de erezii? Aştepta crearea conştiinţei bisericeşti, din partea credincioşilor, pentru a-i condamna pe ereziarhi şi în continuare a-i tăia din trup sau încuviinţa automat, prin intermediul organelor sale canonice, impunerea de sancţiuni şi apoi lumina întreaga comunitate a credincioşilor?»[195]. La această întrebare răspunsul este simplu şi uşor din moment ce în primul rând, se poate observa că în pasajul de mai sus autorul înţelege drept Biserică, ierarhia care, la fiecare erezie, nu aştepta să se creeze conştiinţa bisericească, ci înainta spre lucrarea ei. Însă ierarhia nu are nevoie să aştepte crearea nici unei conştiinţe bisericeşti. Conştiinţa bisericească există, este vie, sau cel puţin ierarhia este datoare să menţină permanent această stare. Altfel trupul nu este viu. Nici nu se poate înţelege că ierarhia (Biserica după autor) aşteaptă vreo erezie pentru a forma conştiinţa bisericească prin condamnarea învăţăturii eretice. Prin urmare, orice întrebare de acest fel nu poate oferi nimic în partea esenţială şi nu rezolvă nici o problemă pentru că este în afara lucrurilor, în afara trupului viu. Răspunsul patriarhilor ortodocşi la enciclica papală din 1848 a papei Pius IX arată în mod convingător spiritul teologiei ortodoxe.

---

[195] Stelianos St. Harkianaki, *Despre infailibilitatea Bisericii în teologia ortodoxă*, p. 71.

La revendicarea papei ca toate Bisericile Ortodoxe să se întoarcă în Biserica Apuseană, ei răspund că acest lucru este irealizabil pentru că în țările ortodoxe Biserica este poporul însuşi. Iar acesta nu încuviințează nici o inovație. Această enciclică a patriarhilor ortodocşi are o importantă bază ecclesiologică[196].

---

[196] Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. II, p. 920: «Apoi pentru noi nici patriarhii, nici Sinoadele nu au niciodată posibilitatea să introducă inovații pentru că apărătorul cel mai mare al religiei este trupul Bisericii, adică acest popor ...». Textul acestei enciclice este socotit printre monumentele dogmatice şi simbolice ale Ortodoxiei, care au apărut în principal în sec. al XVII – lea şi în continuare din confruntarea teologiei ortodoxe cu prezența romano-catolică şi protestantă în spațiul Răsăritului. În multe puncte din aceste texte există influențe romano-catolice şi protestante. De câte ori teologii ortodocşi ai acestei epoci doreau să combată tendințele şi intervențiile romano-catolice, treceau prin pericolul de a îmbrățişa, fie şi sub aspect formal, opinii protestante ca argumente. De câte ori, iarăşi, urmăreau să combată opiniile protestante, treceau prin pericolul de a adopta teze romano-catolice. Astfel în aceste puncte ale acelor texte sunt localizate asemenea nuanțe şi în general nu se poate vedea o Pnevmatologie vie şi de asemenea o Ecclesiologie. Rezerve față de acestea are şi G. Florovsky. În acest caz ar putea cineva să menționeze câteva exemple frapante. Enciclica de mai sus, de pildă, subliniază corect – iar acest lucru este ortodox – primatul pe care îl are poporul ca trup, drept care în acesta este şi ierarhia. Însă, în enciclica Sinodului din 1836, de la Constantinopol, în fața propovăduitorilor protestanți, calitatea de *apărător al religiei* este atribuită, mai curând, ierarhiei. (Vezi Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. II, p. 884 ş.u. Aici sunt condamnate traducerile Sfintei Scripturi şi este interzisă citirea lor.) În plus, întrucât redactorii enciclicei vor să combată canonicitatea lui Luther, recunosc în mod indirect canonicitatea Bisericii romano-catolice, pe care în altă situație aceste texte nu o recunosc. (Vezi Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. II, p. 876 şi 878: «Acela (Luther) a arătat nesupunere față de Biserică, iar adepții săi l-au imitat». «Această învățătură a noului învățător este blasfemiatoare şi stricătoare şi urâtă în fața lui Dumnezeu, căci precum a infestat Biserica Apuseană, acelaşi se luptă acum în chip viclean şi în multe feluri să infesteze şi să strice şi Biserica noastră Ortodoxă Răsăriteană») În acest punct este evidentă influența izvoarelor romano-catolice. Redactorii consideră lucrarea lui Luther ca apostazie de la Biserica Apuseană, şi, desigur, acceptă că Biserica Apuseană a fost infestată de acesta, aşa cum acelaşi lucru se află în pericol de a pătimi şi Biserica Ortodoxă! Cel puțin indirect, consideră că Biserica Apuseană este neinfestată!

Corectitudinea formală şi convocarea canonică a unui sinod nu sunt niciodată singurele criterii ale existenței unei identități a hotărârilor lui cu adevărul plinătății Bisericii. Corectitudinea formală este suficientă doar societăților pur juridice şi lumeşti. Desigur, de multe ori în acestea corectitudinea formală ucide corectitudinea esențială. În Biserică se întâmplă exact contrariul pentru că aceasta este opera Sfântului Duh. Corectitudinea formală nu spune nimic în sine. Un sinod poate fi convocat formal ca ecumenic, iar în final poate fi total opus spiritului universalității. Cu alte cuvinte, este necesar ca în Biserică, corectitudinea formală şi taina Sfântului Duh să-şi găsească pe deplin identitatea în trupul Bisericii. Doar în acest fel putem înțelege cuvintele Sfântul Grigorie Teologul care îndeamnă evitarea oricărui sinod al episcopilor, pentru că nici un sinod nu a adus nici un bine în viața Bisericii[197]. Această opinie a Sfântul Grigorie Teologul exprimă în mare măsură amărăciunea sa personală dar, în acelaşi timp, semnalează şi adevărul de mai sus, anume că se cere coinciderea corectitudinii formale cu a celei esențiale[198]. În acest punct se localizează taina infailibilității Bisericii.

6. Iconomie şi guvernare

Trupul harismatic al Bisericii are organizare ierarhică şi totodată, conform unei inevitabile necesități, el dă formă varietății relațiilor cu lumea. Chiar şi Biserica catacombelor are o relație cu lumea – aceasta este în mod special o relație demnă de toată atenția – ‚cu puterile şi autoritățile istoriei.

---

197 Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola 130*, PG 37, 225A: «Iată care este părerea mea, dacă trebuie să scriu adevărul: să ne îndepărtăm de orice adunare a episcopilor, pentru că nu am văzut ca nici un sinod să aibă un final folositor, nici să aducă o dezlegare a răutăților în schimbul amplificării [lor]. Pentru că întotdeauna dorința de a învinge şi dragostea de putere (şi să nu mă socoteşti împovărător pentru că scriu aceste lucruri) sunt mai presus de orice înțelegere; şi mai degrabă incriminăm răul care se găseşte în ceilalți, în loc să ne îndepărtăm [mai întâi] noi de el».

198 Capul ierarhic sau puterea nu se pronunță *ex sese*, ci *ex consensu ecclesiae*.

Varietatea acestor relații ale trupului harismatic cu schemele istorice are două consecințe imediate: 1. Biserica asumă aceste scheme și le poate plăsmui din nou și 2. acceptă traume în latura sa omenească și poate prezenta deformări alienante în viața membrilor ei. Totuși, Biserica luptă pentru «a caterisi» aceste înstrăinări vătămătoare și pentru a edifica modul de viață corect al mântuirii, al desăvârșirii, al iubirii și al participării la slava Împărăției dumnezeiești. În cazul de față nimic nu se face prin partenogeneză; fie că Biserica «caterisește» forțele distrugătoare, fie că transfigurează în mod progresiv lumea, fie că există traume și alienări, conform unei nevoi inevitabile are relații cu toate schemele istorice. Prin urmare, nu este exclusă relația cu autoritățile politice. Fie că dorește sau nu, ea va avea o astfel de relație. Extrem de ciudat în zilele noastre este faptul că teologii mai noi și amatorii de teologie și cugetare, în mare parte au localizat păcatul de moarte al Bisericii în relația și conlucrarea ei cu Cezarul. Astfel, după primul păcat de moarte, localizat în comportamentul erotic, a fost adăugat și Cezarul. Erotismul și Cezarul sunt cele două păcate de moarte. Desigur, unii ajung în punctul în care cred că dacă rezolvă aceste două probleme, în final vor face o Biserică «morală» și angelică!

Prin urmare, temă fundamentală a teologiei dogmatice, așa cum am stabilit-o în *Introducere* și în primul volum al **Dogmaticii**, este și examinarea relațiilor trupului harismatic al Bisericii cu orice formă de putere. Această temă are latura sa istorică și teologică. În ceea ce privește latura teologică, încă de la început cercetătorul dogmatist abordează cei doi termeni tehnici care au fost creați de istoricii mai noi: 1. cezaropapismul și 2. papocrația. Prin primul se înțelege subordonarea Bisericii în parte sau în întregime puterii imperiale. Prin al doilea se înțelege subordonarea puterii lumești celei bisericești. Folosind o altă formulare generală, după prima schemă avem protecția vieții bisericești asigurată de puterea politică; pe aceasta însă mulți nu o doresc ca cezaropapism, sau în cazul de față o semnalează ca un sistem al unui rafinat cezaropapism de «coreciprocitate» a celor două puteri. După sistemul papocrației, Biserica protejează

orice putere pentru fericirea şi progresul popoarelor[199]. Primul sistem, al cezaropapismului sau al aşa-numitei coreciprocităţi, este atribuit Imperiului Bizantin, în timp ce al doilea, al papocraţiei, este atribuit Bisericii Romano-Catolice. Astfel viaţa bisericească în ambele spaţii a primit coloratura sa de la modul relaţiei ei cu puterea lumească. Aici nu putem discuta în ce măsură aceste opinii generale sunt corecte şi care sistem este mai bun. Cu toate acestea, Biserica nu poate adopta un sistem stabil de relaţii cu puterea lumească pentru că relaţiile sunt peste tot provizorii. În acest caz, dogmatistul ortodox este interesat de situaţia care a dominat în cursul îndelungat al Imperiului Bizantin. În acesta s-a format organizarea Bisericii Ortodoxe şi relaţia ei cu puterea lumească.

Cu toate acestea, se cere în principiu o cercetare amănunţită a hotarelor vieţii în Imperiul Bizantin. În primul rând, puterea imperială are o originalitate evidentă, care nu poate fi explicată doar prin civilizaţia care a precedat creştinismul. Este clară forma teocratică şi, de asemenea, este clară şi particularitatea. Eusebiu al Cezareei, bazat pe o anumită realitate, susţine că împăratul este prietenul lui Dumnezeu şi guvernează după imitarea iubirii de oameni dumnezeieşti[200]. Această opinie poate fi greşit înţeleasă prin evaluări improvizate şi prejudecăţi a priori. Desigur, aici puterea are ungere de la Dumnezeu[201], dar această prietenie, a împăratului cu Dumnezeu, îl obligă să fie totdeauna prieten cu poporul care în final, în calitatea sa de creştin, este prin excelenţă prieten al lui Dumnezeu. Această teocraţie, chiar şi dacă acest lucru pare paradoxal, are bază laică, apropiată de cea ecclesiologică. Împăratul nu poate face ceva care nu i se potriveşte poporului sau pe care poporul nu-l doreşte. Doar în acest fel putem înţelege din ce motiv în Bizanţ, nici în

---

[199] Vezi Francois Dvornic, *Byzance et la primaute romaine*, Paris 1964, p. 15-20.

[200] Eusebiu, *Treizeci de ani despre împăratul Constantin*, 2, PG 20, 1325AB.

[201] Sozomen, *Istoria Bisericească*,(Cuvânt către împăratul Teodosie), PG 67, 845AB: «Iar tu - o, prea-puternice împărate Teodosie - ca să spunem la un loc, ai cultivat toată virtutea prin [voia şi binecuvântarea lui] Dumnezeu, fiind împodobit cu haină de purpură şi coroană [împărătească] ca simbol pentru cei ce te privesc; [iar] înlăuntru - adevărata lume a împărăţiei -, eşti acoperit întotdeauna cu buna cinstire şi cu iubirea de oameni».

teorie şi nici în practică nu a existat împărăţie moştenită. Puterea imperială în potenţă şi în teorie, din moment ce aparţinea în mod organic întregului trup al poporului, putea trece în mâinile oricărui supus al Imperiului[202]. Acest principiu de bază, care s-a realizat de multe ori în istorie, negreşit nu este ceva întâmplător, ci constituie chintesenţa acestui regim care se numeşte putere imperială teocratică. Deosebirea sa este probabil radicală comparativ cu puteri asemănătoare de asemena factură.

Dacă nu ne raportăm corect la această bază, nu putem înţelege atât originalitatea autorităţii imperiale, cât şi relaţia sa cu puterea bisericească. Deci tot Imperiul este Biserică[203], ca de altfel întreaga creaţie. Însă aici există şi hotare palpabile, de vreme ce poporul, ca trup conducător, este acelaşi care aparţine statului şi, în acelaşi timp, comunităţii bisericeşti. În principiu, guvernarea lui se face de către Dumnezeu. Împăratul, care are harisma de a guverna, este uns de Dumnezeu şi în acelaşi timp de către popor, pentru că toţi, popor şi împărat, sunt prieteni ai lui Dumnezeu[204]. În acest fel şi guvernarea,

---

202 Puterea împărătească propriu-zisă este judecată după criterii exigente. Vezi Socrate, *Istoria Bisericească*, 7, 22, PG 67, 785A: «Aşezat în Imperiu înaintea tuturor şi instruit, nu s-a arătat nepăsător prin educaţie». Este vorba despre Teodosie cel mic. Cu aceeaşi dispoziţie critică faţă de lucrurile împărăteşti scrie şi Sfântul Vasile cel Mare. Vezi *Exaimeronul*, PG 29, 173A: «Iar regele [în lb. rom. = regina albinelor] nu este ales [în textul grec = hirotonit] de către ei [= de către albine] (căci adesea nepriceperea poporului a aşezat la conducere pe cel mai rău), nici nu dobândeşte puterea prin tragere la sorţi (căci tragerile la sorţi sunt întâmplătoare, aducând adesea la putere pe cel care este în urma tuturor), nici nu se sălăşluieşte la curtea împărătească prin moştenire pământească (căci şi aceştia devin de cele mai multe ori needucaţi şi neînvăţaţi în toată virtutea prin lux şi linguşire), ci în mod natural îşi are întâietatea înaintea tuturor (= celorlalte albine)». Aici Sfântul Vasile cel Mare, vorbind despre regatul albinelor, dezvoltă foarte interesante opinii despre o filosofie politică.

203 Eusebiu, *Despre viaţa fericitului împărat Constantin*, 4, 56 PG 20, 120A. În expediţia sa împotriva perşilor, Constantin cel Mare a adus cu el un cort în formă de biserică; de asemenea a avut împreună cu el episcopi. Aceasta seamănă cu Cortul Mărturiei al lui Israel.

204 Pacea este un bun valoros atât în spaţiul Imperiului, cât şi al Bisericii. Tulburarea păcii şi a ordinii nu este ceva care se referă la o mică parte a Imperiului, ci îl zdruncină în întregime. Exact din această cauză, împăraţii

după imitarea guvernării dumnezeieşti, este o parte din dumnezeiasca iconomie. Dumnezeiasca iconomie nu este nimic altceva decât guvernarea universului şi a istoriei printr-o asemenea rânduială care pe toate le orânduieşte după cele ce le sunt de folos şi, prin urmare, nu are importanţă intransigenţa rânduielii - intransigenţă care domneşte în mod firesc -, ci terapia oricărei greutăţi şi desăvârşirea tuturor. Eusebiu accentuează de la începutul lucrării sale că centrul istoriei sale este iconomia lui Dumnezeu Mântuitorul, care pe toate le rânduieşte cu iubire de oameni şi bunăvoire[205].

Prin urmare, atât guvernarea statului, cât şi cea a Bisericii imită rânduiala iubirii de oameni a lui Dumnezeu. Orice lucru trebuie înfăptuit pentru progresul poporului. Cele două puteri, imperială şi bisericească, au în principiu această bază comună pe de o parte şi, desigur, nu se deosebesc prin faptul că prima este interesată de cele lumeşti, în timp ce a doua de cele cereşti. Asemenea sciziuni «schizofrenice» există doar în gândirea cercetătorilor contemporani şi, firește, nu în modelul pe care îl analizăm. Nu a existat niciodată dialectică între realitatea pământească şi cea cerească pentru că aceste două realităţi sunt juxtapuse în lucrurile istorice şi politice ale Imperiului; însă doar asupra aceloraşi lucruri (pământeşti şi cereşti, comunitatea politică şi cea bisericească) şi în mod inevitabil asupra aceloraşi supuşi ai Imperiului şi ai Bisericii se exercită două puteri deosebite. Deosebirea se referă la două funcţiuni fundamentale; puterea bisericească este pur harismatică terapeutică şi prin urmare se exercită prin canoane tămăduitoare, în timp ce autoritatea imperială se exercită prin legi. Şi cu toţii ştim ce sunt legea şi ordinea jurisdicţională. Caracteristicile lor necesare, dominaţia şi forţa constrângătoare, nu pot fi loca-

---

se amestecă în orice tulburare bisericească. Vezi Socrate, *Istoria Bisericească*, 1, 8, PG 67, 60D – 61A: «Aşadar, văzându-le pe amândouă, împăratul, (deoarece) Biserica era tulburată, a convocat un sinod ecumenic».

[205] Eusebiu, *Istoria Bisericească*, 1,1, PG 20, 49A: «... mărturiile aduse în zilele noastre prin mila şi bunăvoinţa la care Mântuitorul nostru ne-a făcut pe toţi părtaşi. Iată ce am găsit de bun să las în scris aici. De aceea voi începe în alt chip decât mânecând de la însuşi planul de mântuire al iconomiei Mântuitorului şi Domnului nostru Iisus, Hristosul lui Dumnezeu».

lizate în canoanele propriu-zise[206]. Cele două puteri, în timp ce urmează dumnezeieştii iconomii, se deosebesc şi în ceea ce priveşte modul aplicării canoanelor şi al legilor. Puterea bisericească este suplă, flexibilă şi aplică canoanele după iconomie prin imboldurile iubirii şi îndreptării membrilor comunităţii fără nici o tendinţă de a distruge buna rânduială. Puterea imperială urmăreşte aplicarea neclintită a legilor doar cu acele excepţii care nu denaturează ordinea şi provin dintr-un «drept laic» după mandatul unui interes general. Nici împăratul nu uzurpă nepedepsit şi necontrolat puterea preoţească şi din acelaşi motiv, nici preotul nu o uzurpă pe cea politică. Cu toate acestea, Biserica se autoadministrează în tot ceea ce priveşte progresul poporului, care este conjugat şi cu viaţa politică; cele cereşti se întâlnesc cu cele pământeşti, şi doar în cadrele acesteia sunt localizate.

Totuşi, este necesar să se facă anumite observaţii şi retrospective istorice, din moment ce părerile istoricilor variază, şi ceea ce este mai important este faptul că există nu puţine simplificări, erminii forţate şi prejudecăţi. După o necesitate inevitabilă, împăratul bizantin continuă să aibă o «consacrare» a conştiinţei naţionale, a lui pontifex maximus. De multe ori, împăraţii apelau la puterea preoţească. Dar din puct de vedere istoric este o mare problemă dacă acest decurs se sprijină pe o acţiune şi pe o practică. De multe ori are sensul «împăratului sacerdot». Şi în acest caz se poate înţelege foarte uşor că, dacă oricare credincios este preot după preoţia împărătească (universală), împăratul este primul şi cu atât mai mult. La Sinodul local din 448 de la Constantinopol, la care a fost condamnat Eutihie, împăratul Teodosie al II-lea a fost aclamat drept arhiereu şi împărat[207]. La Sinodul IV Ecumenic, Marcian de asemenea a fost numit preot[208]. Împăratul Zenon a fost aclamat şi acesta ca arhiereu şi împărat[209]. Leon al III-lea

---

[206] Altă temă este, aşa cum a fost subliniat mai înainte, relaţia bunei rânduieli bisericeşti cu ordinea lumească, precum şi transformarea canoanelor în legi, de către camera suverană legislativă a statului.

[207] Mansi 6, 734: «Mulţi ani împăratului arhiereu».

[208] Mansi 7, 177: «Mulţi ani preotului, împăratului...».

[209] Mansi 6, 733: «Mulţi ani împăratului arhiereu».

Isaurul de altfel, încercând să impună planurile iconoclasmului, scrie episcopului Romei, Grigorie al II-lea: «Sunt împărat şi preot»[210]. Totuşi aceste tendinţe, dincolo de faptul că în imprejurări fireşti şi canonice semnalau atributele împăratului sacerdot, în ascuţitele conflicte concrete dintre puterea politică şi cea bisericească au constituit excese şi abuzuri. Atunci şi reacţiile din partea laturii bisericeşti au fost drastice şi neclintite. Sfântul Maxim Mărturisitorul de pildă, în lupta sa împotriva decretelor lui Iraclie şi Constans al II-lea, a formulat opinii limpezi care arată puterea modelului bizantin[211]. Aceste reacţii reamintesc o jurisdicţie practică ţinută în Imperiu şi nu trimit la improvizaţiile din acel moment[212]. Dar aceste lupte împotriva abuzurilor puterii imperiale nu au rămas zadarnice. În ceea ce priveşte cele mai importante şi mai tulburătoare probleme ale Imperiului, s-au impus în final opiniile Bisericii, care totdeauna, ca realitate autoadministrată, se afla în opoziţie (faţă de Imperiu) cu toate mădularele trupului, iar nu doar prin grupările ierarhiei, şi astfel în final s-a impus linia sa. Astfel, în acord cu anumite teme extrem de importante care privesc nu doar credinţa Bisericii, ci şi interese imperiale vitale, puterea imperială nu a putut să dicteze voile sale Bisericii: 1. împăraţii nu şi-au atins scopul de a-i concilia pe ortodocşi cu arienii; 2. Basilikos, Zenon, Iustinian, Iraclie şi Constans al II-lea nu au convins Biserica prin decretele lor să se întovărăşească cu monofiziţii; 3. nu

---

210 Mansi 12, 976.

211 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Exegeza mişcării*, PG 90, 117AB: « Şi niciunul dintre împăraţi nu a putut cu cuvinte blânde să convingă pe de Dumnezeu grăitorii Părinţi să se apropie de cei eretici; însă cu cele clare de stăpân şi potrivite s-au folosit de învăţătura dorită spunând în mod clar că (doar) preoţilor se cuvine să cerceteze şi să definească (cele referitoare) la învăţăturile mântuitoare ale Bisericii sobornicesti. Şi ai spus: „Cum aşa? Nu este împăratul creştin şi preot?". Şi am zis: „Nu este! Căci nici nu stă înaintea altarului!"».

212 Sfântul Ioan Damaschinul, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, 2, PG 94, 1296CD şi 1304A: «Nu împăraţilor le-a fost hărăzit să ia hotărâri pentru Biserică... Împăraţii trebuie să se îngrijească de bunul mers al treburilor Statului, iar Păstorii şi Învăţătorii de situaţia bisericească». «Nu împăraţii au primit puterea de a lega şi de a dezlega».

au impus în final planurile iconomahiei; 4. nu au izbutit nimic în vederea unirii Răsăritului cu Apusul.

Prin urmare, se pune incomoda întrebare: a existat cu adevărat cezaropapism? Şi cum un astfel de cezaropapism nu a reuşit nimic esenţial în cerinţele importante ale Imperiului? Răspunsul este dificil dacă este vorba să se răspundă prin da sau nu. Negreşit, examinarea amănunţită a evenimentelor istorice arată că s-au făcut multe impuneri cezaropapiste, în principal în anumite cazuri administrative şi în alegerile conducătorilor bisericeşti. De altfel, Canonul 30 apostolic prevede deja ca pedeapsă caterisirea pentru cei cere dobândesc demnităţi preoţeşti prin susţinerea stăpânitorilor lumeşti. Acelaşi lucru este repetat şi de Canonul 3 al Sinodului VII Ecumenic[213]. Într-un asemenea «sistem» ar fi fost ciudat ca, având în vedere administrarea Bisericii în problemele sale interioare, şi puternica autoritate imperială care are relaţii directe cu Biserica, să nu se facă aceste abuzuri. Aşadar, evoluţia acestor relaţii în aceste cazuri particulare a fost de la sine înţeleasă. Însă, dacă se face o considerare de ansamblu a conflictului dintre Biserica autoadministrată şi Imperiu, se vede clar că pe termen lung Biserica şi-a impus tezele, exact aşa cum s-a amintit mai sus, în situaţiile importante, în problemele de viaţă şi de moarte. De altfel, chiar conflictul convinge că a existat o Biserică autoadministrată care a reacţionat timp de decenii şi de veacuri chiar la teme care privesc conţinutul credinţei, aşa cum ea însăşi împreună cu liturghisitorii săi duhovniceşti l-a înţeles. Aşadar, în examinarea amănunţită a lucrurilor istorice pare cezaropapism, iar în cea de ansamblu promovează puterea Bisericii ca organism harismatic integral, capabilă de a-şi impune propriile ei teze puterii imperiale[214]. De altfel, Imperiul şi Biserica au avut acelaşi popor, cu aceleaşi aspiraţii, cu toate deosebirile între

---

213 B. Stefanidis, conform dibăciei şi causticei sale critici particulare, vădeşte că aceste canoane nu puteau să fie aplicate, deoarece acuzatorii sau judecătorii ar fi fost găsiţi vinovaţi de aceeaşi contravenţie. Vezi *Istoria Bisericească*, p. 138-139.

214 Vezi şi K. I. Yannakopoulos, *Răsăritul Bizantin şi Occidentalul latin*, (trad. din engleză K. Kyriazi), Atena 1966, p. 92 ş.u.

rânduielile de atunci ale societății. Deci Biserica revigora ușor nu doar credința în Ortodoxie, ci și simțămintele «naționale», promovând interese politice precum, de pildă, faptul că Răsăritul s-a aflat totdeauna în primejdie de a fi supus politic și economic Occidentului, lucru care în final nu a putut fi îndepărtat[215].

Cele două puteri, sacerdotium și imperium, sunt consacrate legal în Bizanț și își urmează cursurile într-un mod antagonic de la sine înțeles. Dacă nu ar fi existat aceste puteri independente, nu ar fi prezentat și atâtea reacții variate. G.Florovsky caracterizează acest sistem politic drept o «tentativă și acțiune curajoasă», și în același timp îl consideră un «experiment nefericit și fără rezultate». În prologul celei de a șasea Novele din 535 a împăratului Justinian sunt afirmate următoarele lucruri demne de atenție: «Există două mari daruri pe care Dumnezeu le-a dat oamenilor în bunăvoirea Sa cea mai înaltă, **Preoția** și **puterea Imperială**. Dintre acestea, prima privește lucrurile dumnezeiești, în timp ce a doua guvernează și se îngrijește de chestiunile omenești. Provenite din același izvor, ele împodobesc amândouă viața omenească. De nimic nu sunt interesați mai mult împărații decât de demnitatea preoților, astfel încât preoții la rândul lor să se roage lui Dumnezeu pentru aceștia. Dacă unul este ireproșabil din orice punct de vedere și se încredințează pe deplin lui Dumnezeu, și altul se poate comporta corect și potrivit, astfel ca republica cea de obște să se încreadă în el. Atunci se poate realiza pe deplin armonia care va oferi orice va fi necesar pentru neamul omenesc. De aceea ne interesăm cu deosebire de dogmele cele adevărate revelate de Dumnezeu și de demnitatea preoților. Sunt convins că dacă ei își vor păstra demnitatea, mari binefaceri ne va dărui Dumnezeu și vom avea cele pe care încă nu ni le-am asigurat. Finalul fericit încununează totdeauna acele lucruri ce sunt îndeplinite după acel cuviincios mod care-i este bineplăcut lui Dumnezeu. Din acest motiv sunt păzite cu străşnicie sfintele canoane pe care slăviții

---

215 Vezi și Eleni Glikatzi-Arveler, *L'ideologie politique de l'Empire Byzantin* (trad. greacă Toulas Drakopoulos), Atena 1977, p. 123 ș.u.

Apostoli, cuvioşii martori care L-au văzut şi slujitorii lui Dumnezeu Cuvântul, ni le-au transmis şi Sfinţii Părinţi le-au păzit şi le-au interpretat»[216].

În această Novelă se poate observa foarte clar separarea şi armonia celor două puteri «care împodobesc viaţa omenească» şi, firește, nu separarea celor pământeşti de cele cereşti, după gândirea istoricilor şi mai ales a intelectualilor contemporani. De altfel, practica şi acţiunea sunt mărturii grăitoare că antagonismele au loc chiar în lucrurile care reprezentau interesele puterii imperiale şi bisericeşti. Prin urmare, este vorba despre o cetate comună şi nu de două lucruri diferite; diferite sunt însă puterile. Lucrurile, în această cetate comună, se văd chiar mai limpede în **Epanagogi** (Reîntoarcere), un document fundamental s-ar putea spune, pus în aplicare la sfârşitul secolului al IX-lea. În legea din **Epanagogi** sunt întrupate idei politice ale patriarhului Fotie. Sistemul bizantin, aşa cum îl fixează a şasea Novelă a lui Justinian, primeşte o consacrare sigură şi impunătoare. Împăratul şi patriarhul sunt doi aliaţi pentru bunăstarea Imperiului Roman de Răsărit[217]. Aceasta însă nu înseamnă încetarea antagonismului, înseamnă şi se impune exact contrariul: că doar puterile independente se află în conflict; altfel, dacă una este supusă şi epuizată, nu apare nici un conflict, sau dacă apare este extrem de anemic.

Această paralelă a puterilor, un model viguros şi minunat, asigură în principiu independenţa fiecărei puteri, în timp ce, pe de altă parte facilitează fără probleme influenţa unei lumi asupra celeilalte. În acest fel imperiul preia o mulţime de elemente duhovniceşti, astfel încât să-şi îmbunătăţească structurile în toată organizarea, reuşind, în cadre posibil mai bune, «buna făptuire politică». Pe de altă parte, şi Biserica exercită o cultivare spirituală în popor, pe care o extinde în toate activităţile sociale. Teoretic şi practic, acesta este modelul bizantin, un «cezaropapism» controlat, cu multe abuzuri şi excese de ambele părţi. Dar, aşa cum deja a

---

[216] G. Florovsky, *Christianity and Culture* (trad. grc. N. Pournaras), Tesalonic 1982, p. 99-100.

[217] G. Florovsky, *Christianity and Culture*, p. 104-106.

fost subliniat, abuzurile arată că în realitate este consfinţit un model, un canon, o anumită «constituţie». Altfel ar fi fost de neconceput să vorbim despre abuzuri şi contravenţii, care de altfel conving asupra existenţei modelului. Încă din epoca lui Constantin cel Mare şi puţin după aceea, existau asemenea tendinţe de eludare a modelului. Şi fireşte că existau ocazii pentru abuzuri. Este caracteristică epistola Sfântul Cordius, care scrie şi-l sfătuieşte pe împăratul Constantin să fie foarte atent, astfel încât să nu încalce ordinea dumnezeiască însăşi. Pentru că împăratul primeşte puterea de la Dumnezeu, aşa cum episcopii primesc puterea de la Dumnezeu Însuşi pentru lucrurile Bisericii. Precum imixtiunea în puterea imperială înseamnă încălcarea ordinii dumnezeieşti, la fel şi orice fel de uzurpare a puterii bisericeşti de către împăratul este o gravă greşeală[218]. Ştim că Sfântul Cordius a exercitat din alte motive funcţia de mijlocitor, prin încuviinţarea lui Constantin cel Mare, în disputa dintre Sfântul Alexandru al Alexandriei şi Arie. El a fost o persoană cinstită şi de încredere a împăraţilor. Prin urmare, intervenţia sa înseamnă două lucruri clare; că cel puţin exista tendinţa unei imixtiuni a puterii imperiale în cea bisericească, şi al doilea, că un astfel de sfat ar fi fost de neconceput dacă nu exista deja în practică diferenţierea modelului de mai sus al relaţiei paralele a celor două puteri în conformitate cu ordinea dumnezeieştii iconomii.

Deci cele două puteri au fost paralele, într-un mod special manifestat în guvernare şi în acelaşi timp viaţă comunitară printr-o uimitoare întrepătrundere reciprocă pe multe teme. De altfel, şi din cauza acestei întrepătrunderi reciproce sunt provocate într-un mod de la sine înţeles multe conflicte. Totuşi, în guvernarea Bisericii, care se exercită în mod esenţial prin canoane, există tendinţa de a se sparge acrivia

---

[218]Sfântul Athanasie cel Mare, *Către monahi*, PG 25, 745D: «Nu te băga în [treburile] bisericeşti, nici nu da poruncă pentru acestea, ci, mai degrabă, învaţă-le pe acestea de la noi. Ţie ţi-a înmânat Dumnezeu împărăţia, iar nouă ne-a încredinţat cele ale Bisericii; şi aşa cum cel care fură în ascuns stăpânirea ta se opune hotărârii lui Dumnezeu, la fel, teme-te ca nu cumva şi tu, asumându-ţi cele [ce se cuvin numai] Bisericii, să nu devii responsabil de un mare păcat».

canonului şi de a fi promovată filantropia în conformitate cu aplicarea lui după iconomie, aceasta desigur nu spre eludarea canoanelor; orice eludare este considerată contravenţie şi orice invocare a aplicării după iconomie constituie caricatura principiului de mai sus. Iconomia are în Biserică hotare extrem de flexibile şi de largi. De aceea, de multe ori, pentru viaţa Bisericii acrivia înseamnă pagubă. Au rămas celebre cuvintele Sfântul Cuv. Pafnutie la întrunirea Părinţilor de la Sinodul I Ecumenic din cauza unei propuneri care urmărea să se consfinţească celibatul clerului pe toate treptele la hirotonie: «Să nu aplice Biserica o acrivie exagerată ca să nu producă o mai mare vătămare»[219]. În acest caz nu are semnificaţie atât evenimentul, cât cuvintele monahului Pafnutie. Acrivia poate vătăma Biserica. Aşa cum este cunoscut, lucrarea ei este pur tămăduitoare. Ea oferă leacuri tămăduitoare şi sfaturi, iar nu legi şi aplicaţii după acrivie ale legilor. Dimpotrivă, Imperiul, cu toate că se găseşte în aceeaşi ordine dumnezeiască a iconomiei, exercită rolul de guvernator şi de judecător prin aplicarea după acrivie a legilor.

Cu prilejul unei întâlniri a episcopilor din Imperiu, Constantin cel Mare a spus următoarele cuvinte, celebre, mult discutate şi nu puţin denaturate de către interpreţi: «Căci voi dacă sunteţi episcopi peste lucrurile din lăuntrul Bisericii, eu sunt (episcop) rânduit peste lucrurile din afara (Bisericii)»[220].

Au fost discutate îndelung interpretările acestei fraze. S-a afirmat că este vorba despre neamuri sau despre supuşi, sau de lucrurile din afara Bisericii şi altele de acest fel. Cred că această frază trebuie explicată în mod simplu, însă totdeauna în acord cu cele subliniate mai sus despre cele două puteri. În conştiinţa oamenilor de atunci, Biserica ca şi comunitate a poporului se identifica cu Imperiul, independent de faptul că existau pături idololatre. Constantin cel Mare de altfel, se adresează episcopilor şi creştinilor. În final şi Imperiul însuşi ca popor este Biserică. Prin urmare, cele «din lăuntru» şi cele «din afară» sunt două puteri care guvernează acelaşi trup,

---

[219] Socrate, *Istoria bisericească*, PG 67, 104A: «Să nu se pună jug greu bărbaţilor sfinţiţi; cinstit este şi patul nupţial şi curată nunta spunând...».

[220] Eusebiu, *Despre viaţa fericitului împărat Constantin*, 4, 24, PG 20, 1172AB.

preoția şi puterea imperială. Puterea harismatică a preoției vindecă în mod tămăduitor şi mai larg duhovniceşte trupul poporului; «buna făptuire» a aceluiaşi trup este slujită de puterea imperială. Acest lucru vrea să-l spună Constantin cel Mare. Nu a existat nici o rațiune şi nici un motiv pentru a ascunde gândurile sale nevăzute, sau pentru a se face aluzii la atributele sacerdotale ale puterii sale. Cele «din lăuntru» şi cele «din afară» se referă la aceeaşi comunitate şi la acelaşi popor, de vreme ce aceste două puteri se înfățişează «aşa cum le vrea şi le prezintă şi împăratul», îmbinate şi într-o împreună lucrare. Împreuna lucrare se referă negreşit la acelaşi lucru; prin urmare, deosebirea constă în felul puterii. Astfel şi puterea bisericească, harismatică şi vindecătoare slujeşte poporului însuşi cu toate virtuțile lui, cu toate suferințele şi problemele lui. Încă o dată cineva are datoria de a semnala că nu există în conştiința nimănui separarea celor pământeşti de cele cereşti; este angajat întregul Imperiu, cu toate cele bune şi cele mai puțin bune ale sale, pentru a lua drumul mântuirii, aşa cum o promite învățătura bisericească. Şi istoria care este asumată, negreşit nu este scrisă de «scufițe roşii», aşa cum o doresc unii (puritani) istorici, teologi şi intelectuali.

7. Sfintele Taine

Revelația lui Dumnezeu ca lucrare continuă şi teofanie sau fotofanie în creație şi istorie nu oferă informații numai despre ceea ce vizează progresul lumii şi al vieții, ci, în principiu şi în mod primordial, posedă şi articulează existența şi existența bună a tuturor ființelor create. Revelația este continua îmbogățire a creației pe de o parte, iar pe de alta neîncetata participare a ființelor create la structura energiilor necreate ale bunătății dumnezeieşti. Îmbogățirea şi participarea nu au în mod primordial un conținut moral, ci constituie chiar puterile şi posibilitățile vieții şi ale morții. Necreatul pune la dispoziție, iar creatul se împărtăşeşte de bunătate. Aceasta este relația tainică a lui Dumnezeu cu lumea, bazată în mod

clar pe o dimensiune reală şi energetică (necreată), unde lucrarea făcătoare de ființă, făcătoare de viață, făcătoare de înțelepciune şi îndumnezeitoare, constituie complexele manifestări ale acestei relații tainice pe baza dumnezeieştii lucrări făcătoare de ființă. Prin urmare, în creație şi în istorie există o complexitate a manifestărilor tainice. Aceste manifestări primesc o expresie particulară, concretă şi exclusivă în trupul comunității ecclesiastice. În această relație dintre creat şi necreat rodesc rezultatele lucrării dumnezeieşti îndumnezeitoare. Aici tainele, ca manifestări ale acestei relații dintre creat şi necreat, se arată ca energii, funcționări şi lucrări ale trupului, care desăvârşesc progresul membrilor în cadrele participării la viața lui Dumnezeu şi, aşadar, în cadrele teognosiei.

Prin urmare, din punctul de vedere al Creştinismului, Tainele nu sunt deloc lucruri abstracte sau magice[221]. Este vorba despre manifestări concrete în unitatea celor sensibile şi a celor inteligibile. Astfel, orice taină în general şi orice taină particulară a trupului concret al unității bisericeşti, nu poate fi în nici un fel desprinsă de realitatea naturală şi istorică. De aceea în Biserică, pentru fiecare taină există elemente materiale concrete care se sfințesc şi se transfigurează. Este vorba despre adevăr şi viață «întrupate» în mod necesar în realitatea naturală şi istorică. De aceea, Biserica nu poate fi înțeleasă fără un substrat material şi evenimente, şi acestea de asemenea nu se fac cunoscute fără un sens. În acest fel se explică viața Bisericii ca înrolare şi biruință continuă împotriva forțelor care distrug creația. În final, această biruință nu este nimic altceva decât terapia trupului însuşi al realității create care se autodistruge. Structura alcătuită din Taine a trupului Bisericii săvârşeşte această terapie şi această biruință.

După definiția clasică a manualelor scolastice de dogmatică, tainele sunt numite ritualuri instituite de Dumnezeu,

---

[221] Magia, aşa cum ştim, are drept caracteristică principală şi de bază un întreg de practici mecaniciste, doar în împrejurări concrete, care realizează un eveniment care depăşeşte canoanele legității naturale. Tainele creştine, aşa cum vor fi dezvoltate lucrurile mai bine în cele ce urmează, constituie o lume absolut opusă. Ele nu se fac în mod macanicist şi vizează în general promovarea lumii şi a vieții.

care manifestă şi comunică harul dumnezeiesc nevăzut[222]. Este evident că această definiţie scolastică, care nu se găseşte nicăieri în textele patristice - Părinţii doar descriu tainele Bisericii în manifestările şi rezultatele lor - favorizează de multe ori groaznice răstălmăciri; aceste ritualuri se izolează de trupul întreg, constituie astfel ceva adăugat şi, în plus, în lăuntrul trupului, şi, prin urmare, uşor pot fi înţelese drept mijloace magice independente şi de sine stătătoare. Totuşi tradiţia Bisericii, pornind de la descrierea trupului Bisericii, în principal în conformitate cu adunările cultice şi liturgice ale poporului, vede şi localizează tainele ca funcţiuni şi manifestări organice ale trupului unitar. Taina Euharistiei de pildă, deja de la prima comunitate bisericească, înseamnă coerenţa trupului, «surparea» puterilor diavoleşti după Sfântul Ignatie Teoforul, aşa cum aceasta se raportează şi în principal cuprinde opera lui Hristos de la începuturile creării lumii până la moartea Sa şi până la următoarea Sa venire (Parusia)[223]. Aici nu este vorba doar despre un ritual, ci despre revitalizarea şi activarea unei întregi lucrări creatoare. Liturghiile care s-au format în secolul al IV-lea accentuează însăşi dimensiunea tainică. Şi Părinţii ulteriori insistă asupra acestui caracter al tainei şi prin extindere asupra tuturor manifestărilor vieţii trupului ca Taine. De aceea s-ar putea spune că Nicolae Cabasila, încă din secolul al XIV-lea concentrează anumite imagini descriptive ale Tainelor. El nu dă nici o definiţie - viaţa nu se defineşte - ci insistă în primul rând asupra faptului că Biserica ca trup «este întruchipată în Sfintele Taine»; apoi Tainele sunt descrise ca mădulare ale inimii, ca ramurile copacului şi ca mlădiţele viţei. Limbajul lui Nicolae Cabasila este foarte evident biblic-tradiţional. Descrierile iconice nu sunt simboluri «filosofice» goale şi abstracte; imaginile au o acoperire esenţială, precum orice tip şi simbol

---

[222] Christos Androutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 295: «Tainele sunt ritualuri instituite de Dumnezeu care manifestă şi comunică harul dumnezeiesc nevăzut».

[223] *I Corinteni* 11, 25-26: «Aceasta să faceţi ori de câte ori veţi bea, spre pomenirea Mea. Căci de câte ori veţi mânca această pâine şi veţi bea acest pahar, moartea Domnului vestiţi până când va veni».

în însăşi istoria dumnezeieştii iconomii. Prin urmare, mădularele, ramurile şi mlădiţele înseamnă manifestările şi funcţiunile reale ale trupului lui Hristos, ale însăşi Bisericii istorice. Într-o altă împrejurare, Cabasila numeşte Tainele «uşi» prin care trece soarele dreptăţii; astfel, le numeşte şi porţi ale dreptăţii[224].

Aşadar caracterul tainelor este în cea mai mare măsură antimagic nu doar pentru că formează manifestările unui trup, ci şi pentru că fiecare Taină se fundamentează pe un fapt natural sau pe un eveniment istoric. Nu există Taine ca simple ritualuri (mecanice), ci fapte naturale şi evenimente istorice care fac Tainele, trupul însuşi al comunităţii. Pentru a înţelege acest lucru sunt suficiente câteva exemple. Botezul de pildă, care constituie Taina primară a intrării în Biserică şi a naturalizării în trupul ei, nu ar putea avea ipostas şi validitate ca ritual dacă nu i-ar fi premers Întruparea, moartea pe Cruce şi Învierea lui Hristos. Desigur, acelaşi lucru este valabil şi pentru Dumnezeica Euharistie. Nici Mirungerea nu ar putea fi Taină; şi aceasta ca manifestare liturgică a trupului istoric al Bisericii, dacă prin Întrupare nu s-ar fi făcut ungerea umanităţii pe care Şi-a asumat-o Cuvântul. Prin urmare acelaşi lucru este valabil şi pentru Taina Preoţiei. În acelaşi mod şi pe lângă altele, Căsătoria nu ar fi putut exista dacă «de la începutul făpturii»[225] nu s-ar fi realizat prin creaţie taina legăturii fireşti a bărbatului şi a femeii. Dar în afară de aceste premise necesare, adică: 1. realitatea trupului unitar al comunităţii şi 2. Tainele sunt fapte istorice, naturale, antimagice, şi pentru faptul că presupun acordul liber şi sinergic al omului;

---

[224] Sfântul Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii liturghii*, PG 150, 452CD: «Biserica este întruchipată în sfintele Taine nu în chip simbolic, ci ca mădularele în inimă, ca ramurile în rădăcina plantei sau, precum spune Mântuitorul, ca mlădiţele de viţă. Adică nu este vorba numai de o comunitate de nume sau de o simplă asemănare între ele, ci chiar de o identitate de fapt. Căci Sfintele Taine sunt Trupul şi Sângele Domnului, dar sunt totodată hrana şi băutura cea adevărată a Bisericii lui Hristos». *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, 504BC: «Prin lucrarea acestor Sfinte Taine, Soarele Dreptăţii intră, ca printr-o mare deschizătură a firii, în această lume întunecată». 508A: «Iată de ce Sfintele Taine pot fi numite *porţi ale dreptăţii*».

[225] *Marcu* 10, 6: «... De la începutul făpturii, bărbat şi femeie i-a făcut Dumnezeu...».

nu există nici un ritual autonom şi mecanic ce produce anumite rezultate.

Definiţia scolastică vorbeşte şi despre lucrarea şi manifestarea harului nevăzut. Acest lucru este în principiu corect. Harul ca energie îndumnezeitoare transfigurează realitatea creată şi operează toate manifestările tainice ale trupului. Totuşi, este nevoie de mare atenţie pentru a nu cădea cineva în cursa scolastică care consideră harul drept o reglementare juridică şi legalistă a vreunei realităţi suspendate în aer. De aceea, scolasticii au făcut distincţii în lucrarea harului. O distincţie de bază este deosebirea între graţia suficientă (grace suffisante) şi graţia eficace (grace efficace). Aceasta înseamnă că omul primeşte în principiu harul introductiv, dar acesta nu are rezultate active; el doar aşează (pregăteşte) premisele îndreptării. De aceea, harul suficient sau lucrător aduce şi roadele Sfântului Duh[226]. Aceste distincţii, care se bazează în principal pe izolarea Tainelor ca şapte ritualuri, eludează conţinutul funcţionalităţii trupului. Teologia ortodoxă profund biblic-tradiţională consideră drept har lucrarea dumnezeiască care se leagă împreună cu funcţiunile trupului comunităţii, adică cu harismele[227]. Harul şi harisma, harul şi funcţiunea trupului sunt lucruri inseparabile. Acest lucru îl putem înţelege şi în funcţiunile făpturii necuvântătoare. S-ar putea spune într-un mod reuşit că harul este funcţionarea inimii care îmbogăţeşte trupul prin circulaţia sângelui. Harul şi harisma sunt ceva comun, funcţional; dacă devine un lucru «privat» şi egocentric, încetează să mai aibă putere vivificatoare în trup. Prin urmare, harul în trupul harismatic al Bisericii este înţeles ca funcţiune care dă viaţa şi progresul în trupul comun. Tainele prin har vivifică şi cresc trupul comunităţii. Harul sau mai bine zis harurile sunt cele despre care vorbeşte Sfântul Apostol Pavel ca «felurite haruri». Doar o asemenea considerare constituie o descriere fidelă a vieţii trupului Bisericii, fără primejdia ca aceste funcţiuni, adică felurimea

---

226 În multe puncte am subliniat că teologia romano-catolică contemporană, într-o varietate a prelucrării temelor teologice chiar de către aceiaşi teologi, modifică şi explică în alt mod multe modele scolastice.

227 *I Corinteni* 12, 4: «Darurile (harismele) sunt diferite, dar acelaşi Duh».

harismelor, să fie considerate mijloace magice, recompense, sau reglementări juridice. Har şi trup înseamnă viaţă şi trup[228].

Prin urmare, până în secolul al XIV-lea tradiţia ortodoxă nu prezintă enumerarea Tainelor şi desigur nu enumerarea a şapte Taine. Toate Tainele (şi acestea şapte pe care teologia scolastică le-a fixat într-un număr închis) sunt recunoscute în lăuntrul vieţii Bisericii şi doar descrise în ceea ce priveşte rezultatele lor. La sfârşitul unui curs îndelungat, prin secolul XIV, aşa cum am văzut deja, Nicolae Cabasila, făcându-se ecoul tradiţiei ortodoxe, descrie trupul Bisericii şi în manifestările sale funcţionale localizează Tainele ca ramuri într-un copac şi ca mlădiţe ale viţei; aceste imagini descriptive ne spun limpede că nu există nici o nevoie pentru nici o numărare a Tainelor. Însă când nu deţinem această poziţie cheie a teologiei patristice, atunci într-un mod antiştiinţific şi antiteologic încercăm să găsim şi în tradiţia ortodoxă acest număr, trăgând în mod evident concluzii greşite. De altfel, numărul închis 7 a condus la multiple interpretări greşite şi înşelări. Desigur că putem afirma şi contrariul; că o ordine formată clericalistă a impus Tainele ca ritualuri izolate, desigur în mâinile unor purtători, în timp ce ele sunt funcţiuni concrescute ale trupului. De aceea, tradiţia ortodoxă, care nu a căzut în această cursă şi în această ispită, nu poate accepta săvârşirea Tainei fără prezenţa adunării poporului. În manualele scolastice de dogmatică, Tainele, din cauză numărării şi a izolării lor de trupul comun, se împart în obligatorii şi opţionale! Acest lucru, din perspectiva Ecclesiologiei ortodoxe, este cu totul de neacceptat. Fiecare mădular al trupului participă după necesitatea firească la toate harismele într-o viaţă care desigur se îndreaptă către desăvârşire şi progres[229]. De altfel, cerce-

---

[228] Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii liturghii*, PG 150, 404B: «Astfel întreaga slujbă (mystagogie) este ca un fel de trup al istoriei, care păstrează de la început până la sfârşit armonia şi întregimea, încât fiecare din cele ce se săvârşesc sau se rostesc aduce partea sa de împlinire la întregul slujbei».

[229] Chiar dacă pare corectă opinia conform logicii manualelor scolastice, că Tainele Căsătoriei şi Preoţiei, de pildă, sunt opţionale, aceasta reprezintă în mod negreşit consecinţa unei Ecclesiologii greşite. Biserica Ortodoxă nu acceptă (liberul) celibat ca drept care decurge din drepturile omului (ton

tarea istorico-dogmatică protestantă, punându-şi ca ţintă să controleze sau să justifice numărul 7, sau vreun alt număr mai mic de 7, a început să se ocupe de problema instituirii directe sau indirecte a Tainelor de către Iisus Hristos. Iar cercetarea istorică este totdeauna corectă atunci când prin intermediul argumentelor ne luminează toată această evoluţie în istoria Bisericii. Din perspectivă teologică şi în mod concret ortodoxă, Tainele nu sunt ritualuri izolate, ci însăşi manifestarea trupului istoric. În consecinţă, Biserica doar în calitate de comunitate istorică trăieşte şi se interpretează pe sine, şi nu este nevoie ca pentru fiecare Taină să deţinem cuvinte institutive din gura lui Hristos! Tainele sunt, în conformitate cu erminia bisericească, trupul însuşi al lui Hristos.

Acum se poate înţelege şi durerea de cap a dogmatiştilor mai noi care caută să localizeze în tradiţie numărul 7. Dar numărul acesta se găseşte în tradiţie după secolul XIV şi firesţe, nicidecum la Sfântul Ioan Damaschinul şi la Nicolae Cabasila. Vrednicul de pomenire Christos Androutsos a determinat şi a găsit în secolul XIII două mărturii despre numărul 7. Dar ambele sunt slăbiciuni dezolante[230]. Una provine de la un oarecare monah Iov. Însă şi acesta socoteşte între Taine tunderea în monahism în locul Pocăinţei. A doua provine negreşit din izvoare scolastice, de vreme ce este menţionată de mărturisirea de credinţă introdusă de Mihail al VIII-lea

---

corps est à toi = trupul tău îţi aparţine), ci ca harismă în interiorul Bisericii. Celibul se căsătoreşte cu Biserica şi o slujeşte pe ea prin harisma lui. Despre Taina preoţiei de altfel, ortodocşii trebuie să ştie că desigur este o harismă specială, care se primeşte prin hirotonie, dar este necesară coparticiparea membrilor sinaxei la(harisma) preoţiei pentru săvârşirea Tainelor. Şi numai de aceea poporul este preoţie împărătească, iar nu pentru că toţi sunt preoţi cu o harismă particulară a preoţiei.

230 Christos Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 314-315: «Dar şi Tradiţia nu menţionează numărul Tainelor, abia în timpul sec. al XIII -lea menţionează acest număr determinat, ce este amintit pentru noi de către acel monah Iov, care în locul Pocăinţei (Spovedaniei) enumeră rânduiala tunderii monahale, şi de către Mihail Paleologul, care depunând la Sinodul de la Lyon din 1274 mărturie, enumeră şapte Taine». Şi după Christos Yannaras Tainele sunt şapte. Vezi *Abecedarul credinţei*, Atena 1983, p. 201-202: «Sunt şapte posibilităţi concrete ale integrării organice sau a reintegrării dinamice a vieţii noastre individuale în viaţa trupului bisericesc».

Paleologul la Sinodul Unionist de la Lyon din 1274. La acel sinod plecase pentru a lua parte şi teologul scolastic Toma d'Aquino, care fixează, exact aşa cum ştim astăzi din manualele scolastice, numărul de 7 Taine[231]. Este cunoscut faptul că d'Aquino a murit în drum spre sinod, şi fireşte nu a apucat să audă mărturisirea de credinţă a lui Mihail al VIII-lea Paleologul.

Aici este nevoie de încă o precizare. Pentru că descriptiv şi iconic reprezentăm Tainele drept funcţiuni ale unui trup, se poate înţelege că nu trebuie să fim târâţi de alte reprezentări iconice, aşa cum este reprezentarea ramurilor unui copac şi să credem că varietatea Tainelor este ceva indiferent în ceea ce priveşte distincţia lor. Se întâmplă exact contrariul. Întrucât Tainele sunt funcţiunile unui trup, fiecare funcţiune îndeplineşte o lucrare specială şi de neînlocuit şi slujeşte întregul trup. Tainele se deosebesc în ceea ce priveşte eficienţa lor funcţională. În timp ce de pildă, toate acordă iertarea păcatelor, în mod separat fiecare face o lucrare specială, aşa cum se va vedea în descrierea particulară de mai jos a câtorva Taine. În consecinţă, putem spune că altă lucrare face Botezul, alta Euharistia, alta Preoţia, şi alte lucrări restul Tainelor.

* * *

Aşa cum o cere tradiţia ortodoxă, procedăm doar la descrierea Tainelor ca manifestări funcţionale ale trupului unitar. Nu există desigur Taină superioară şi Taină inferioară, ci distincţia fiecărei funcţiuni şi particularităţi impune o semnalare a funcţiunilor de bază ale trupului bisericesc. Semnalarea şi descrierea sunt o prezentare a vieţii mădularelor

---

[231] *Summa Theologiae*, 3, 64, 1. Ar fi avut greutăţi foarte mari Andrutsos dacă ar fi trimis la Toma d'Aquino! De asemenea, după cum este cunoscut, Tainele sunt numărate ca fiind şapte de către sinodul romano-catolic de la Trident (1545-1563). Totuşi, mulţi teologi ortodocşi, după sec. al XIV – lea au luat numărul şapte din teologia scolastică şi l-au aplicat în teologia lor, dar ei făceau o dezvoltare a învăţăturii despre cele şapte Taine într-un mod antiscolastic şi ortodox. Exemplu caracteristic în acest caz este arhiepiscopul Tesalonicului, Simeon Tesaloniceanul. Vezi *Opere complete*, Veneţia 1863, p. 61: «Căci Tainele Bisericii sunt şapte».

acestui trup. Pentru o asemenea prezentare dogmatistul ortodox ar putea face descrierile de mai jos.

1. **Botezul**. Botezul îi face pe oameni mădulare ale trupului lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel urmează erminia Bisericii primare: Botezul este noua naştere întru moartea şi Învierea lui Hristos. Cu alte cuvinte, toată umanitatea are posibilitatea ca după moartea pe Cruce şi Înviere, să fie altoită în «trupul vieţii», transfigurând «trupul păcatului». Prin urmare, Taina Botezului este 1. altoirea în viaţă, 2. naşterea întraceasta şi 3. mersul sau «păşirea» într-o nouă viaţă[232]. Îndemnul misionar «Mergând învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh»[233] arată caracterul triadocentric şi ecclesiologic al Botezului. Dincolo de această bază se vede clar că Botezul introduce în noua comunitate, în trupul vieţii. Fără Botez nu există încredinţarea că un mădular a fost renăscut şi în acest fel eliberat de stricăciune şi de puterile demonice. Ritualul Botezului este caracteristic acestui punct.

În acest fel Tradiţia ortodoxă rămâne neclintită în legătura botezului şi a morţii lui Hristos[234]. Firea omului care «s-a îmbolnăvit», după Sfântul Chiril al Alexandriei[235], este vindecată prin altoirea în trupul vieţii.

După Sfântul Dionisie Areopagitul, omul primeşte «ipostasul naşterii din Dumnezeu». În ceea ce priveşte existenţa deja (re)născută, omul va trebui să realizeze un parcurs al înaintării şi al progresului. Şi aici lucrurile nu pot fi înţelese ca având caracter magic. Aşa cum noul născut creşte şi înain-

---

232 *Romani* 6, 2-4: «Noi care am murit păcatului, cum vom mai trăi în păcat? Au nu ştiţi că toţi câţi în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieţii».

233 *Matei* 28, 19.

234 Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 4, 9, PG 94, 1117B: «Mărturisim un botez spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci. Botezul indică moartea Domnului. Ne îngropăm deci prin botez împreună cu Domnul, după cum spune dumnezeiescul Apostol».

235 Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Epistola către Romani*, PG 74, 789AB.

tează, la fel se întâmplă şi cu «naşterea din Dumnezeu». Ea este «aducere la viaţa începătoare şi la lumina începătoare»[236]. Omul, în calitate de mădular viu al unui trup deja botezat şi integrat într-acesta, este chemat să pună în valoare darurile unei asemenea vieţi.

Pe această linie a tradiţiei ortodoxe, Nicolae Cabasila, în lucrarea sa **Despre viaţa în Hristos**, descrie şi analizează într-un mod descriptiv fără egal «ipostasul» Botezului şi al tuturor Tainelor Bisericii. De altfel Tainele sunt «viaţă în Hristos». Nicolae Cabasila îi oferă Botezului în mod necesar o anumită întâietate pentru că este naştere. În primul rând trebuie să se nască cineva şi apoi să prezinte toate fazele dezvoltării sale. Ca naştere, Botezul are o harismă exclusivă. Astfel, voinţa omului nu contribuie în nici un caz la realizarea Tainei. Aşa cum creaţia din nefiinţă este o lucrare exclusivă a energiei voitoare a lui Dumnezeu, în acelaşi fel şi Botezul, ca naştere «remodelatoare» acordă din nou fiinţa «din nefiinţă», lucru care este «naşterea cea din Hristos», «fiinţa şi existenţa». La naşterea sa naturală nimeni nu poate contribui prin voinţa sa; acelaşi lucru se întâmplă şi în cazul Botezului. Omul primeşte «fiinţa şi existenţa» pentru un mers desăvârşitor fără contribuţia voinţei sale[237]. În acest caz este evident că botezul pruncilor se sprijină pe acest adevăr teologic şi pe nici un altul. Pruncul, dar şi cel în vârstă nu pot contribui la această nouă naştere[238]. Prin urmare, dintre toate tainele doar Botezul nu presupune sinergia şi contribuţia omului.

---

[236] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, 3, 6, PG 3, 433A.

[237] Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, 524A: «Aşadar Botezul înseamnă tocmai faptul de a te naşte după Hristos, a primi chiar existenţa şi a fi susţinut în existenţă, nimic fiind». 524CD: «Căci este un dar faptul de a te naşte».

[238] Doar cei în vârstă au datoria să se întoarcă şi să se pocăiască, de vreme ce au păcatele lor personale, şi să intre în Biserică pentru un stadiu al luptelor directe; este nevoie aşadar, după cum o reclamă şi propovăduirea, de întoarcere(pocăinţă) şi de îmbrăţişare a luptei. Vezi *Marcu* 16, 16: «Cel ce va crede şi se va boteza, se va mântui». Aici este vorba despre propovăduirea care se adresează celor în vârstă şi prin urmare se reclamă credinţa (sub forma) consimţământului. Între altele, pentru păcatul strămoşesc, care este doar moştenire a stricăciunii şi a morţii şi desigur nu este o vinovăţie personală, nu este nevoie de nici o pocăinţă. Din acest motiv se

În acest caz învățătura lui Nicolae Cabasila despre viața creştinească, care începe din viața prezentă şi constituie o înaintare dinamică, se potriveşte realității Tainelor[239]. Şi în această împrejurare Nicolae Cabasila prezintă în mod categoric caracterul antimagic al Tainelor. Urmând spiritului tradiției ortodoxe, el exprimă importanța distincției dintre fire şi voință astfel încât în principiu să nu existe nici o îndoială asupra faptului că Tainele nu au caracterul mecanic şi magic al ritualurilor religioase din Grecia Antică şi din Orient. Harul dumnezeiesc al Tainelor îndreaptă firea sau existența făpturilor raționale într-un mod terapeutic şi fireşte creator, fără sinergia voinței. Existența bună constituie şi aceasta rodul harului, dar este propulsată numai prin voință. Şi la acest punct se realizează vindecarea voinței şi a îmbunătățirii ei, dar «zelul» sinergiei voinței omeneşti constituie o premisă necesară. De aceea, Botezul care este naştere şi înviere, care este o nouă creație «remodelatoare», în nici un fel nu poate fi subordonat «puterii noastre», libertății omeneşti. Aici, după «fiziologia» şi «legitatea universală» a lucrurilor, sinergia nu este de trebuință şi desigur nu poate juca nici un rol. Aceasta nu constituie un proces magic, ci este precum naşterea oamenilor care se face fără contribuția libertății celor care se nasc, şi nu este o practică magică. Este pur şi simplu o lucrare creatoare; acesta este Botezul şi celelalte Taine, în ceea ce priveşte îndreptarea firii. Dar cele care depind de voința omenească, cu alte cuvinte alegerea binelui însuşi, rodirea lui, dezvoltarea lui în grade desăvârşite, se găsesc toate în puterea omului. Dacă el nu-şi activează voința nu poate realiza nici o lucrare desăvârşitoare[240].

şi botează pruncul fără încuviințare (consimțământ). De asemenea, asumarea responsabilității în cazul botezului pruncilor în mod sigur nu înlocuieşte voința pruncului, ci este garanția pentru educația creştină a noului mădular al Bisericii.

[239] Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, PG 150, 493B: «Viața în Hristos începe şi se dezvoltă cât timp trăim pe pământ, însă desăvârşirea ei se atinge abia când vom fi ajuns la *ziua aceea*». 501B: «Nu doar în viitor, ci deja din prezent se înfățişează sfințenia şi viața».

[240] Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, PG 150, 544B: «Căci nu stă în puterea noastră nici să ne naştem, nici ca după ce am murit să înviem sau

Botezul ca început al învierii este «îndreptarea firii», exact aşa cum este şi învierea însăşi. Voinţa omenească nu joacă nici un rol în realizarea învierii, poate doar să participe la puterea sa vivificatoare. În acest fel se explică faptul că toţi vor învia, vrând sau nevrând să participe la noua viaţă. Aşa cum Dumnezeu «creează» fără consimţământul şi conlucrarea noastră (de altfel, cum s-ar face un asemenea lucru din perspectivă «fiziologică»?), în acelaşi fel El ne «remodelează» fără nici o ofertă din partea noastră. Este vorba despre zestrea pe care Dumnezeu o dă creaturilor Sale. Totuşi, valorificarea zestrei acesteia aparţine voinţei umane. De aceea, participarea omului la slava împărăţiei dumnezeieşti, vederea lui Dumnezeu, «încheierea» şi coexistenţa împreună cu Hristos constituie lucrarea liberă a voinţei[241].

Taina Botezului, la fel ca toate Tainele şi desigur toată istoria dumnezeieştii iconomii, are simbolurile văzute care sunt apa şi rânduiala slujbei. Însă toate simbolurile ca realităţi au acoperire în cele «inteligibile»[242]. Această temă a fost examinată de multe ori. Fiecare tip şi simbol au acoperirea lor, un conţinut inteligibil real. Deosebirea în toată istoria este numai desăvârşirea fiinţelor după mersul lor. Astfel Botezul, aşa cum spune Sfântul Ioan Damaschinul, are apa care curăţă trupul şi duhul care înnoieşte existenţa. Cu toate acestea, toate elementele au acoperire reală, chiar şi apa. De aceea şi Botezul ca altoire a fiinţelor în viaţa dumnezeiască,

---

să rămânem tot morţi. Cât despre ceea ce stă în puterea voinţei omeneşti, adică alegerea binelui...curăţenia sufletului, privirea spre Dumnezeu... Dar dacă sufletul nostru nu doreşte o asemenea fericire, iar fără să vrem noi, nimeni nu ne poate sili să dorim sau să urâm ceva, atunci cu ce drept am putea cere să gustăm din ea?» 501B: «Lucrarea porneşte de la Dumnezeu, iar din partea noastră se adaugă bunăvoinţa...».

241 Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, 541C: «Învierea este restaurarea firii; ori un astfel de lucru nu poate fi decât darul lui Dumnezeu. Căci după cum ne-a zidit fără voia noastră, tot aşa ne şi recreează fără ajutorul nostru. Dar ca să împărăţim împreună cu Hristos, să-L vedem faţă către faţă şi să ne unim cu El, acestea trebuie să fie plăcerea voinţei noastre».

242 Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 4, 9, PG 94, 1121B: «Şi potrivit legii, aproape toate se curăţesc prin apă (Căci cele văzute sunt simbolurile celor inteligibile), iar a doua naştere se face în suflet».

este o practică tainică de la lucrarea lumii. Şi Tainele ca integrări în trupul vieţii au loc în aceiaşi istorie. În viaţa Cuvântului întrupat avem un curs culminant, dar totuşi şi acesta în desfăşurare spre desăvârşire. Astfel, Botezul are istorie şi preistorie. Sfântul Ioan Damaschinul, urmând această tradiţie care vorbeşte despre prezenţa Sfintei Treimi în întreaga istorie şi preistorie a dumnezeieştii iconomii prin intermediul Logosului neîntrupat, enumeră opt botezuri: 1. botezul potopului, acea apă care a retezat păcatul, 2. botezul exodului prin intermediul mării şi al norului; şi aici avem altoire şi mântuire, 3. al Legii; orice necurat avea nevoie să se spele cu apă; era vorba despre spălarea păcatului, 4. botezul preliminar al Sfântul Ioan Botezătorul, care conducea la pocăinţă, 5. botezul Domnului în Iordan, care s-a făcut doar pentru noi, pentru a constitui modelul pocăinţei; noi însă avem botezul din apă şi din foc al lui Hristos, în moartea şi Învierea Sa; 6. botezul pocăinţei şi al lacrimilor, 7. botezul sângelui şi al martiriului şi 8. ultimul, al pedepsei, care nu este mântuitor, care este distrugător al păcatului[243].

Botezul prin apă şi prin foc pe care-l are acum Biserica, se face în moartea şi în Învierea lui Hristos şi în principiu distruge păcatul strămoşesc, ca stricăciune şi moarte, al celor vârstnici şi nevârstnici. Iar aceasta se întâmplă, de vreme ce prin botez, aşa cum deja a fost subliniat, se face altoirea în trup, o renaştere. Dar caracterul antimagic al acestui eveniment ne face să vedem nu doar o schimbare statică, ci şi o înaintare dinamică. Este vorba despre arvuna unei vieţi care vine şi devine proprietate doar prin mersul desăvârşitor[244]. În final,

---

[243]Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 4, 9, PG 94, 1124A-C. Botezul de necesitate care se face de către oricare mădular al Bisericii, în caz de, de pildă, o boală gravă pe care o traversează pruncul, în numele Sfintei Treimi, este o altă problemă şi în orice caz constituie doar o tradiţie de cutumă. Această tradiţie îşi are principiul în corecta credinţă că toţi sunt botezaţi în moartea şi în învierea Domnului Hristos; prin urmare există pentru toţi o făptură nouă.

[244] Teodoret al Cirului, *Înlăturarea plăsmuirilor eretice*, 5,18 PG 83, 512AB: «Căci dacă numai acest lucru[iertarea păcatelor] ar fi propriu Botezului, înseamnă că atunci când îi botezăm pe prunci[nu săvârşim nimic], pentru că ei nu au gustat deloc păcatul. Însă nu numai acest lucru este propriu

trunchiul Tainelor trupului Bisericii, de unde cresc toate aceste funcțiuni particulare, harismele, întrupează adevărul şi binele, şi pe acestea le comunică în mod harismatic, adică prin Taine. Biserica nu a avut niciodată un întreg abstract al învățăturilor drept dogme, nici ritualuri (magice) izolate. Toate sunt «întrupate» şi vii. Tocmai din această cauză Tainele şi comuniunea cu Dumnezeul cel viu se fac şi prin actele extreme ale iubirii, jertfei şi martiriului. Pentru oricine suferă pentru slava lui Hristos, această pătimire devine comunicare cu Dumnezeul Triadic, izvorul vieții. Firește această comunicare nu privește doar pe martiri şi pe Dumnezeu. Martirul însuşi devine emițător al vieții şi al comuniunii; el poate comunica şi poate dărui această putere vivificatoare acelora care nu sunt martiri. De aceea frații i-au rugat pe martiri să se roage pentru desăvârşirea lor. Această desăvârşire a martiriilor, pe care au cucerit-o «prin foc şi prin fier», puteau s-o comunice ca harismă prin intermediul comunității frățeşti[245]. Tainele ca ritualuri şi harisme funcționale sunt înțelese în întreaga dimensiune a vieții trupului. Iar Botezul în calitate de harismă funcțională introduce fiecare mădular printr-o naştere în acest trup.

2. Mirungerea. Mirungerea se realizează prin intermediul ungerii lui Hristos după umanitate. Ungerea, aşa cum s-a întâmplat în istoria lui Israel prin ungerea împăraților, a preoților şi a proorocilor, este o putere transmisă. Iar în acest caz avem transmiterea puterii harismatice. După Botez urmează într-o ordine firească Mirungerea ca asumare a luptei împotriva puterilor diavoleşti şi pentru un progres desăvârşitor, până la atingerea punctului culminant. La început, actul ritualului acestei Taine nu se făcea prin ungerea cu mir, ci prin punerea

---

Tainei, ci [mai ales] cele ce sunt mai bune şi mai desăvârşite; căci [Botezul] este însoțirea bunătăților ce vor să vină».

[245] Eusebiu, *Istoria Bisericească*, 5, 1, PG 20, 424B: «...Căci tot cel ce pătimeşte pentru slava lui Hristos are veşnică părtăşie cu Dumnezeu cel viu» 425A: «Căci prin cei vii cei morți au înviat, iar martirii i-au iertat pe cei ce nu au mărturisit credința» 5, 2, PG 20, 433D - 434A: «Şi rugau chiar cu lacrimi pe frați, ca unii care au nevoie, ca şi aceştia să facă rugăciuni necontenite pentru sfârşitul lor».

mâinilor asupra celui botezat[246]. Lucrarea Sfântului Duh dăruieşte membrilor Bisericii putere pentru lupta pe care am văzut-o mai sus. Aici se realizează nu doar terapia, adică reînnoirea şi îmbogăţirea firii, ci şi îndreptarea voinţei[247]. Mădularul trupului bisericesc conlucrează la primirea harismei şi la realizarea lucrării de «surpare» a puterilor demonice şi a desăvârşirii. De aceea încă din tradiţia biblică, Mirungerea este pecetea Sfântului Duh. Oferirea harismei nu înseamnă doar putere, ci şi posedarea adevărului şi a bunătăţii. Şi toate acestea se realizează ca o arvună care promite desăvârşirea viitoare[248].

3. Dumnezeiasca Euharistie. Taina Dumnezeieştii Euharistii realizează unitatea întregului trup bisericesc şi, în acelaşi timp, hrăneşte continuu mădularele până la înviere[249]. Este o Taină prin excelenţă repetabilă şi fundamentată pe cuvintele lui Hristos de la Cina cea de Taină. Această tradiţie a Bisericii este menţionată în principiu de Sfântul Apostol Pavel în capitolul 11 al **Epistolei I către Corinteni,** despre care s-a vorbit mai înainte. Apostolul aminteşte continua săvârşire a acestei Taine în sânul Bisericii. Ritualul constă

---

246 *Fapte* 8, 14-17; 19, 1-6.

247 Conform tradiţiei ortodoxe, Taina Mirungerii se săvârşeşte şi pruncului botezat imediat după botez. Aici doar este dată zestrea puterii sfinţitoare şi harismatice de la Duhul Sfânt, care este lucrată mai târziu de cel botezat prin intermediul voinţei. În acest caz, romano-catolicii şi protestanţii au altă tradiţie. Ei îi acordă mirungerea copilului botezat în vârstă de 12 sau 7 ani. Această practică este de asemenea bună şi firească nu creează probleme dogmatice, aşa cum încearcă să creeze probleme şi la această temă Christos Andrutsos. Vezi Christos Andrutsos, *Eseu simbolic din perspectivă ortodoxă*, Atena 1901, p. 280-283.

248 *II Corinteni* 1, 21-22: «Iar Cel ce ne întăreşte pe noi împreună cu voi, în Hristos, şi ne-a uns pe noi este Dumnezeu, Care ne-a şi pecetluit pe noi şi a dat arvuna Duhului, în inimile noastre». *I Ioan* 2, 27: «Cât despre voi, ungerea pe care aţi luat-o de la El rămâne întru voi şi n-aveţi trebuinţă ca să vă înveţe cineva».

249 Sfântul Irineu al Lyonului, *Combaterea şi răsturnarea gnozei celei cu nume mincinos*, «...la fel şi trupurile noastre din ea [= Sfântul Euharistie] hrănindu-se şi puse fiind în pământ şi descompunându-se în el, vor învia în acel timp; Cuvântul lui Dumnezeu dăruindu-le lor ridicarea [din morţi] spre slava lui Dumnezeu Tatăl, Care cu adevărat pe cel pieritor întru nemurire îl îmbracă şi celui nestricăcios nestricăciunea îi pregăteşte».

într-o continuă «pomenire» şi «vestire» a morţii lui Hristos «până când va veni»[250]. Şi aici, la fel ca şi în Botezul nerepetabil, Taina este însăşi dimensiunea trupului viu într-o perspectivă eshatologică. Evangheliştii sinoptici, ca de altfel şi Sfântul Ioan, se referă la această «mâncare şi băutură» a trupului şi a sângelui lui Hristos. Desigur că Evanghelistul Ioan explică şi semnificaţia acestui fapt ca jertfă şi vivificare[251]. Taina sfintei Euharistii este jertfă, mijloc sau medicament al nemuririi, aşa cum spune Sfântul Ignatie Teoforul, şi în acelaşi timp verigă unificatoare între membrii întregului edificiu ecclesiastic. Această putere unificatoare este puterea «surpătoare» a influenţelor distructive şi, totodată, face ca trupul comunităţii să fie poporul lui Dumnezeu[252].

În rugăciunea Sfântul Policarp înainte de martiriul său sunt spuse următoarele cuvinte pline de sevă: «La paharul Hristosului Tău, spre învierea vieţii de veci a sufletului şi a trupului în nestricăciunea Duhului Sfânt...»[253]. Aici se observă puternica coerenţă şi vigoare pe care o oferă Dumnezeiasca Euharistie în trupul bisericesc. Mădularele acestui trup sunt înrolate prin foc şi lacrimi pentru o luptă şi o aşteptare a învierii şi a nestricăciunii. Taina este înţeleasă liturgic în dimensiunile comuniunii membrilor trupului şi, în acelaşi timp, este aceea care hrăneşte, edifică şi dă forţa motrice spre cele din urmă (τα ἐσχατα). Astfel, organismul bisericesc devine ceva viu, totdeauna unificator şi deschis spre viitor. Hrana şi vivificarea Tainei transfigurează şi reînnoieşte imaginea trupului

---

250 *I Corinteni* 11, 23-26.

251 *Matei* 26, 26-29; *Marcu* 14, 22-25; *Luca* 22, 17-20; *Ioan* 6, 53-55: «Dacă nu veţi mânca trupul Fiului Omului şi nu veţi bea sângele Lui, nu veţi avea viaţă în voi. Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu are viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Trupul Meu este adevărata mâncare şi sângele Meu, adevărata băutură». Vezi o dezvoltare interesantă din perspectivă istorico-liturgică şi istorico-dogmatică în lucrarea de doctorat a lui Evanghelu D. Zouma, *Premisele teologice ale epiclezei euharistice*, Tesalonic 1985, p. 106 ş.u.

252 Sfântul Ignatie, *Către Efeseni*, 13, 1, PG 5, 656A. Vezi şi 20, 2, PG 5, 661A. *Didahia* 9, 4: «După cum această pâine frântă era împrăştiată pe munţi şi fiind adunată a ajuns una, tot aşa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăţia Ta».

253 Eusebiu, *Istoria Bisericească*, 4, 15, PG 20, 356A.

bisericesc, o face lucrătoare şi mişcătoare spre bunătate. În acest fel se poate înţelege mai bine faptul că mucenicul Lucian[254], care a fost martirizat în 312 în timpul prigoanei lui Maximin, a săvârşit Taina deasupra pieptului său în grupul creştinilor închişi[255].

Tradiţia ortodoxă, în conformitate cu linia comună a dublei metodologii, nu a explicat niciodată modul transformării sau al schimbării pâinii şi vinului în trupul şi sângele lui Hristos. Ştiinţa, aşa cum am văzut, era pentru descrierea lucrurilor create (şi ştiinţa teologică aparţine acestei ştiinţe), în timp ce teologia harismatică gustă şi vede experienţial faptele tainice (ale Sfântul Taine). Opera lucrării necreate nu se examinează ştiinţific în ceea ce priveşte modul săvârşirii. Este de ajuns doar cunoaşterea lucrului ca participare la acesta. Iar aceasta, după teologia ortodoxă, este unica cale a teognosiei. Totuşi, teologia scolastică, în acord cu dialectica şi nu metoda apodictică, aşa cum o numeşte Sfântul Grigorie Palama, a încercat şi cercetarea modului transformării pâinii şi a vinului. Astfel a fost inventată aşa-numita **metusiosis** (transubstantiatio). După filosofia aristotelică, lucrurile au materie (văzută) şi specie (nevăzută). Ultimul este substitutul ideii platonice, a acelui arhetip de la care lucrurile materiale primesc formă după participare. Aici, în cazul aristotelic, forma o dă specia. Deci în timpul transformării, spun scolasticii, «se schimbă» specia, adică esenţa nevăzută, în timp ce materia rămâne aşa cum este. Astfel, avem după materie pâine şi vin, în timp ce după esenţă avem trupul şi sângele lui Hristos. Această explicaţie, aşa cum foarte uşor se poate înţelege, deşi este inteligentă şi satisfăcătoare ştiinţific, astăzi nu este valabilă, din moment ce ştiinţa nu are ca proprie finalitate filosofia aristotelică. Este vorba doar despre o menţiune istorică a acestui termen şi provoacă doar un interes filologic. Dimpotrivă, dubla metodologie a Părinţilor ortodocşi, prin apofatismul corespunzător, a îndepărtat asemenea curse. În mod categoric, Sfântul Ioan Damaschinul, vorbind

---

254 Probabil nu este aceeaşi persoană cu preotul Lucian, fondatorul Şcolii din Antiohia.

255 Filostorgios, *Compendiu din cuvintele patriarhului Fotie*, PG 65, 476C.

despre transformarea pâinii şi a vinului în trupul şi sângele lui Hristos, ne spune că, dacă căutăm şi modul transformării, ne este suficientă doar informaţia că se face prin intermediul lucrărilor Sfântului Duh[256]. Prin urmare, metodologia ortodoxă este contemporană cu datele actuale. Cercetarea se face doar în domeniul de cercetare creat[257]. Mai târziu, cei trei reformatori ai protestantismului, Luther, Calvin şi Zwingli, vrând să respingă învăţătura despre *metusiosis* a teologiei scolastice, propuneau alte erminii. Luther, primul care a respins-o ca fiind scolastică, a adoptat atotprezenţa lui Hristos trupeşte (ubiquitas). Prin urmare, Hristos este prezent trupeşte în timpul săvârşirii Tainei. Calvin a acceptat o erminie modificată şi nu prezenţa lui Hristos cu trupul. El susţine faptul că doar în clipa aceea înrâureşte asupra participanţilor la Taină puterea lui Hristos. Iar Zwingli a acceptat Dumnezeiasca Euharistie pur şi simplu ca simbol gol.

Opiniile de mai sus ale teologiei occidentale sunt semnalate pentru că în acest mod sunt înţelese nu doar teologia lor diferită, dar şi spiritualitatea ortodoxă. În acest caz teologia ortodoxă, fundamentată pe spiritualitatea şi pe baza ecclesiologică a trupului, nu acceptă în nici un mod, nici opinia ştiinţifică a transformării, nici Euharistia ca simbol înalt, de vreme ce este vorba despre însăşi viaţa trupului. La Nicolae Cabasila de pildă, vedem o impresionantă descriere a manifestărilor funcţionale ale acestui trup al Tainelor. Aceste funcţiuni sunt organic legate între ele şi aceasta este de la sine înţeles. Botezul, ne spune, este naştere şi recreare. Mirungerea este Taina care mişcă omul spre realizarea vieţii creştine desăvârşite.

---

[256] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 4, 13, PG 94, 1144A -1145A: «Pâinea şi vinul sunt în chip real trupul unit cu Dumnezeirea: ele sunt trupul luat din Sfânta Fecioară. Asta nu înseamnă că se pogoară din cer trupul care a fost înălţat, ci că însăşi pâinea şi vinul se prefac în trupul şi sângele Domnului. Dar dacă cauţi să afli chipul în care se fac acestea, îţi este ajuns să auzi că se fac prin Duhul Sfânt...». Aici doar complementar se consemnează faptul că pâinea Euharistiei în tradiţia ortodoxă este dospită. Deosebirea de Biserica romano-catolică, care foloseşte pâinea nedospită, trebuie să fie considerată doar ca ţinând de datină.

[257] Vezi şi Clement Alexandrinul, *Stromate* IV, PG 8, 1356A: «Dumnezeu este o fiinţă indemonstrabilă, căci El nu aparţine domeniului ştiinţific».

Dumnezeiasca Euharistie la rândul ei hrăneşte mădularele trupului. Această descriere seamănă cu «fiziologia». Imaginea ei este cu adevărat impresionantă, didactică şi puternică. Nu este posibil ca cineva să se mişte sau să se hrănească înainte de a se naşte. În această «fiziologie» vedem o înşiruire de etape şi o împreună dependenţă. Desigur, aceasta nu înseamnă că o Taină este superioară şi mai importantă decât alta. Fiecare săvârşeşte o funcţiune particulară şi de neînlocuit: naştere, mişcare şi hrănire, adică Botezul, Mirungerea şi Dumnezeiasca Euharistie. Prin urmare, naşterea premerge conform unei «legităţi universale», şi urmează mişcarea pe care o realizează Mirungerea şi dezvoltarea pe care o face Dumnezeiasca Euharistie[258].

4. Preoţia. Funcţionalitatea trupului bisericesc are o putere harismatică centrală şi axială, care dirijează sau coordonează toate celelalte manifestări harismatice. Această putere centrală este Taina Preoţiei. Sfântul Apostol Pavel a făcut o distincţie pătrunzătoare între preoţia iudaică şi cea creştină[259]. Împreună cu preoţia iudaică o putem observa şi pe cea idololatră. Pentru că în mod independent de deosebirea existentă între ele, ambele constituie funcţiuni intermediare care ţintesc la împăcarea omului cu Dumnezeu. Însă, în comuniunea Cuvântului întrupat nu există nici un intermediar. Cu alte cuvinte, izvorul centrului de putere şi de echilibru în trupul bisericesc este Preoţia lui Hristos, care este Taina jertfei şi a învierii firii stricăcioase a făpturilor raţionale şi a întregii creaţii. Preoţia este puterea autorităţii harismatice care zdrobeşte puterile deformatoare ale stricăciunii şi-l reînnoieşte pe om. Această putere a autorităţii este cea care aşază într-o manifestare funcţională toate celelalte Taine pentru a se realiza renaşterea, mişcarea, hrănirea şi mereu, tot mai mult, progresul întregitor în desăvârşire. Prin preoţia lui

---

[258] Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, 521C: «Botezul este o naştere, iar Mirungerea are raţiunea de a fi în noi un izvor de tărie şi de lucrare. Pâinea vieţii şi paharul mulţumirii (euharistiei) sunt adevărata mâncare şi băutură; căci este un lucru cu neputinţă să lucrezi sau să fii îngropat înainte de a te fi născut».

[259] *Evrei* 7, 1-28.

Hristos toate mădularele trupului participă la bunurile slavei dumnezeieşti, la adevăr şi bunătate. Tocmai din această cauză, Preoţia nu este o funcţiune mijlocitoare, ci capul sau centrul coordonator al tuturor celorlalte funcţiuni.

Prin urmare, în Biserică, Preoţia constituie harisma guvernării pe care o dă Hristos membrilor comuniunii Sale. În Trupul lui Hristos, adică în Biserică, nu există nici o «castă» preoţească, nici o preoţie moştenită. Aici a fost spartă bariera sau zidul interior al preoţiei mediatoare[260]. Toţi membrii botezaţi ai Bisericii participă în principiu la această demnitate şi putere a lui Hristos. Această semnificaţie o are «preoţia împărătească»[261]. Puterea preoţească, împărătească şi proorocească este o varietate de harisme în viaţa bisericească pentru că Hristos are aceste demnităţi reunite care fac comuniunea trupului armonioasă şi harismatică. Puterea harismatică a preoţiei, care face posibilă unirea membrilor Bisericii cu Dumnezeu, organizează tot trupul şi se ramifică în Preoţie generală şi specială. Este vorba de o Preoţie, Preoţia lui Hristos care este organic legată de trupul bisericesc. În această preoţie generală răsare harisma specială pe care o au prin hirotonie episcopul, preotul şi diaconul[262].

---

[260] *I Timotei* 2, 5: «Căci unul este Dumnezeu, unul este şi Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni, omul Hristos Iisus». *Evrei* 8, 6: 9, 15: «Şi pentru aceasta El este Mijlocitorul unui nou Testament...».

[261] *I Petru* 2, 5 şi 9; *Apocalipsa* 1, 6; 5, 10.

[262] Aceste trei trepte ale preoţiei, care apar formate încă de la început în viaţa comunităţii bisericeşti, prezintă în izvoarele noastre o anumită neclaritate încă din textele Noului Testament. Cel mai probabil este că, în principiu, episcopul este şeful unui preot, care conduce prin har comunitatea ecclesiastică. Aceasta se vede din Epistolele Pastorale, independent de timpul scrierii şi de autorul lor. Vezi *I Timotei* 4, 14: «Nu fi nepăsător faţă de harul care este întru tine, care ţi s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor mai marilor preoţilor». *II Timotei* 1, 6: «Din această pricină, îţi amintesc să aprinzi şi mai mult din nou harul lui Dumnezeu, care este în tine prin punerea mâinilor mele» *Filipeni* 1, 1: «Pavel şi Timotei robi ai lui Hristos Iisus, tuturor sfinţilor întru Hristos Iisus, celor ce sunt în Filipi, împreună cu episcopii şi diaconii». *Fapte* 20, 17-28: «Şi trimiţând din Milet la Efes, a chemat la sine pe preoţii Bisericii... Luaţi aminte de voi înşivă şi de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi».

Preoția specială a episcopului, a preotului şi a diaconului este funcțiunea harismatică ce face posibilă creşterea şi progresul trupului. În acest fel nu există deloc nici putere mijlocitoare, şi nici dominatoare din partea deținătorilor harismei preoției. De altfel, această harismă specială este activată doar în lăuntrul trupului Bisericii în întregul popor am spune, şi în nici un mod în afara acestuia. Ea nu poate fi evidențiată ca ceva autonom pentru că este funcțiunea centrală a trupului. De aceea, harisma preoției presupune prezența poporului pentru a rodi. Altfel nu se împlineşte funcțiunea şi nici nu se săvârşeşte vreo Taină fără prezența întregului trup. Săvârşirea Tainelor în afara comunității liturgice este de neconceput în tradiția ortodoxă. În esență, este vorba despre o participare a poporului la preoția lui Hristos, independent de faptul că nu are harisma specială a preoției, care este de neînlocuit în mijlocul varietății funcționale a harismelor. În acest fel, preoția specială este integrată funcțional în preoția generală a întregului trup al Bisericii. Biserica Ortodoxă cunoaşte această tradiție şi cheamă totdeauna poporul să participe la răspunderile şi atribuțiile corpusului ecclesiastic. Este vorba despre o expresie fundamentală a comuniunii trupului, pe care a observat-o şi Sinodul II Vatican, din moment ce Biserica Romano-Catolică a ascuțit şi a autonomizat puterea preoțească astfel încât poporul să-şi piardă independența sa în lucrarea bisericească. Dimpotrivă, Protestantismul continuă să îmbrățişeze preoția generală ca harismă unică ce aparține întregului popor, adică a preoției împărăteşti. Tradiția ortodoxă exclude ambele extreme.

În cele patru Taine de mai sus, anume Botezul, Mirungerea, Euharistia şi Preoția, se poate vedea «fiziologia» unui trup care trăieşte liturgic. Naştere, mişcare, hrănire şi guvernare sau coordonare fac în principiu ca un trup să fie viu, să se mişte şi să aibă centru coordonator. Această descriere iconică, deşi este în mod necesar şi metaforică, nu înseamnă că nu corespunde funcționalității unui trup. Dimpotrivă, prezintă în mod limpede înfățişarea vie şi activitatea unui trup real, a unui întreg popor care alcătuieşte un trup cu dimensiuni sensibile şi inteligibile, unite în mod indisolubil între ele. Totuşi,

pentru «fiziologia» acestui trup, există datoria de a se consemna că Botezul, Mirungerea şi Preoţia, care formează existenţa în sine (naşterea, mişcarea, guvernarea), sunt Taine irepetabile. Însă dumnezeiasca Euharistie, ca hrană a trupului şi continuă menţinere şi creştere a unităţii şi a edificării, este repetabilă.

5. **Pocăinţa (Metanoia) şi Mărturisirea.** Această Taină unitară are două aspecte:1. întoarcerea personală a fiecărui membru sau chiar a întregului popor de la făptuiri contrare voinţei dumnezeieşti, lucru care înseamnă că sunt opuse vieţii celei după fire a fiecărui membru în parte şi a întregului trup şi 2. puterea pe care o are trupul însuşi ca şi comunitate sau prin intermediul purtătorului harismatic, care este episcopul şi după aceea toţi preoţii, să acorde lăsarea păcatelor după mărturisirea acestora. Lăsarea păcatelor este un eveniment terapeutic, de aceea şi epitimiile pe care le pun duhovnicii sunt vindecătoare; în tradiţia ortodoxă ele nu au o semnificaţie absolut juridică. Totuşi, lăsarea păcatelor decurge din viaţa însăşi a trupului, din poporul însuşi; de aceea, în primii ani ai Bisericii, spovedania se făcea în mod public şi în prezenţa întregului popor; Taina însemna adunarea trupului, aşa cum se întâmplă cu fiecare Taină. Totuşi, încă de la Origen avem informaţii despre Mărturisirea tainică care se făcea doar pentru anumite păcate. Însă din secolul IV se consacră definitiv Mărturisirea tainică pentru toate păcatele. Raţiunile sunt evidente. În principiu, au existat păcate care erau pedepsite de lege chiar şi cu moartea[263]. Apoi, zelul şi entuziasmul primar din comunităţile mici, nu puteau să izbutească în acelaşi mod şi în cadrul marilor comunităţi. Astfel a fost consacrată definitiv spovedania tainică, care desigur este exercitată în principiu prin intermediul episcopilor, urmaşii Apostolilor[264]. Aceasta însă se întâmplă şi la Sinoadele

[263] Canonul 34 al Sfântului Vasile cel Mare interzice să se facă cunoscute femeile care-şi spovedesc duhovnicului lor păcatul adulterului, deoarece legea îl pedepsea cu moartea.

[264] *Ioan* 20, 23: «Luaţi Duh Sfânt, cărora le veţi ierta păcatele, le vor fi iertate, şi cărora le veţi ţine, ţinute vor fi». Încă de timpuriu a fost fixată chiar şi pocăinţa preotului. Această regulă a fost anulată de către Nectarie al Constantinopolului la sfârşitul sec. al IV – lea din cauza unui scandal,

Ecumenice şi chiar la altele, fără a însemna că poporul sau trupul bisericesc este neparticipant. Şi aici episcopul este reprezentantul trupului, fiind oricum un purtător harismatic.

Pocăinţa şi Mărturisirea este o Taină repetabilă, pentru că terapia celor bolnavi, care devin mădulare ale trupului bisericesc, este continuă. Este vorba despre continua aducere aminte de Dumnezeu, despre tristeţea provocată de simţirea absenţei lui Dumnezeu, despre găsirea finală a iubirii lui Dumnezeu. Această Taină este una dintre cele mai «tămăduitoare» şi mai eficiente în ceea ce priveşte îndreptarea mădularelor bolnave. Pe această Taină, de altfel, se fundamentează viaţa ascetică şi cea monahală.

6. Maslul. Informaţia biblică despre această Taină o avem în **Epistola lui Iacov**[265]. Este vorba despre Taina care oferă iertarea păcatelor şi în mod concret sănătatea trupească şi sufletească după ungerea cu untdelemn sfinţit. Oricare Taină care oferă lăsarea păcatelor nu exclude niciodată necesitatea altora. Pentru că, aşa cum a fost consemnat deja, fiecare Taină oferă iertare, adică terapie, dar este şi de neînlocuit în ceea ce priveşte funcţiunea specială pe care o îndeplineşte. În acest caz, Maslul este o continuare a vindecărilor minunate ale lui Hristos. Totdeauna Hristos a învăţat că boala este păcatul însuşi. Şi după vindecarea multor neputinţe, spunea cunoscutul îndemn, de aici încolo să nu mai păcătuieşti[266]. Prin urmare, vindecarea neputinţelor se deosebeşte de o simplă acţiune medicală, pentru că aici este vorba despre o integrare în trupul Bisericii; întreaga existenţă a membrului se sfinţeşte în această integrare. Şi aici este vorba despre o manifestare a totalităţii vieţii trupului bisericesc. Biserica Romano-Catolică

---

după *aflarea* unei mărturisiri a unei femei din clasa aristocrată. Această regulă a fost adoptată şi de Biserica occidentală.

[265] *Iacob* 5, 14-15: «Este vreunul dintre voi în suferinţă? Să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, şi de va fi făcut păcate se va ierta lui».

[266] *Ioan* 5, 14: «Iată că te-ai făcut sănătos. De acum să nu mai păcătuieşti». 9, 6: «Aceasta zicând, a scuipat jos şi a făcut tină din scuipat, şi a uns ochii orbului...». *Marcu* 6, 13: «...şi ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i vindecau».

săvârşeşte această Taină ca ultimă salvare pe patul de moarte (extrema unctio).

7. Căsătoria. Este o Taină decretată încă de la creaţie prin binecuvântarea lui Dumnezeu. Ea este considerată de către poporul făgăduinţei drept Taină care-şi are începutul în crearea dumnezeiască a lumii. Acest lucru este confirmat şi de cuvintele privitoare la căsătorie ale lui Hristos[267]. Unirea bărbatului şi a femeii prin legătură firească şi binecuvântarea sunt fundamentul Tainei, aşa cum magistral formulează lucrurile Sfântul Vasile cel Mare. Pentru puterea legăturii fireşti, el foloseşte desigur modele chiar din împărăţia vie[268]. Cu toate că unirea propriu-zisă a bărbatului şi a femeii o consideră Taină deja încheiată, teologia patristică nu încetează să-i sublinieze consecinţele care sunt naşterea de prunci. Desigur că aceste consecinţe constituie şi antidotul împotriva morţii. Sfântul Ioan Damaschinul, sintetizând tradiţia patristică de până la el, consemnează că «descoperirea» căsătoriei s-a făcut pentru a fi război duşmanul ultim al omului, moartea[269].

Căsătoria în trupul bisericesc constituie o funcţiune fundamentală a continuităţii şi întregirii mersului istoric spre desăvârşire; fiecare Taină concretă constituie o celulă a mersului înainte în istoria trupului viu. În acest fel, integrarea căsătoriei în această fază a Bisericii Mângâietorului constituie o desăvârşire a sa. Apostolul Pavel face o paralelă între unirea bărbatului şi a femeii în căsătorie şi unirea miresei Biserica cu Mirele Hristos. Imaginea nu este doar

---

[267] *Marcu* 10, 6-8: «Dar de la începutul făpturii, bărbat şi femeie i-a făcut Dumnezeu. De aceea va lăsa omul pe tatăl sau pe mama sa şi se va lipi de femeia sa. Şi vor fi amândoi un trup, aşa că nu mai sunt doi, ci un trup».

[268] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Exaimeron*, PG 29, 160BC: «Jugul primit prin binecuvântare să ajungă legătură a firii, să fie unire a celor care au stat până atunci departe unul de altul! Vipera, cea mai cumplită dintre târâtoare, întâmpină spre nuntă pe mirenă. Vipera îşi face cunoscută prezenţa prin şuierătură, chemând mirena din adâncurile mării pentru împreunarea de nuntă; Mirena se supune şi se împreună cu vietatea aceea veninoasă».

[269] Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 4, 24, PG 94, 1208A: «... ca să nu se distrugă şi să se desfiinţeze, din pricina morţii, neamul omenesc, pentru că, prin naşterea de copii, avea să se mântuiască neamul omenesc».

reprezentativă şi declarativă a unirii reale şi esenţiale în Taina Căsătoriei[270]. Unirea este legătură firească şi duhovnicească prin intermediul binecuvântării lui Dumnezeu şi a sfinţirii bisericeşti. Totuşi, teoria despre nedesfacerea căsătoriei, dincolo de faptul că are o influenţă romano-catolică şi în general magică, are doar sens pedagogic, iar nu dogmatic. Îndemnul lui Hristos este o poruncă; cei căsătoriţi au datoria de a nu se despărţi, din moment ce au unirea de la Dumnezeu. Dar acest îndemn imperativ[271] nu înseamnă ataşament magic. Este nevoie, ca în cazul fiecărei Taine în afară de Botez, de coparticiparea sinergiei voliţionale a omului. «Să nu se despartă» este o cerinţă dumnezeiască precum «să nu ucizi». Dar oamenii pot desface căsătoria în mod liber şi îşi pot omorî aproapele. În ambele situaţii săvârşesc păcate grele.

8. Pomenirea morţilor. Trupul Bisericii este trupul «celor vii şi al celor adormiţi». Această relaţie este cea mai puternică şi cea mai vie credinţă a mădularelor acestui trup. Mijlocirile pentru cei care au adormit, după expresia foarte frumoasă a limbajului bisericesc, constituie cea mai înaltă expresie a iubirii şi, în acelaşi timp, o încununare a credinţei şi a nădejdii în legăturile indestructibile ale mădularelor trupului, unde nu poate domni nici moartea şi nici uitarea ei. Pomenirea morţilor la Liturghie şi la parastase constituie Taina care caracterizează şi descrie modul legăturii dintre mădularele trupului. Sfântul Dionisie vorbeşte despre Taina «pomenirii sfinţilor adormiţi» şi consemnează faptul că în

---

[270] *Efeseni* 5, 22-32: «Cel ce-şi iubeşte femeia, pe sine se iubeşte. Căci nimeni vreodată nu şi-a urât trupul său, ci fiecare îl hrăneşte şi îl încălzeşte, precum şi Hristos Biserica, pentru că suntem mădulare ale trupului Lui». În fragmentul de mai sus, Sfântul Pavel vorbeşte şi despre supunerea femeii faţă de bărbat. Desigur, această formulă oglindeşte regimul social al epocii în care domina bărbatul. Totuşi, concepţia teologică este alta. Pentru că, dacă bărbatul îşi iubeşte femeia ca pe propriul trup, supunerea nu are nici un conţinut autoritar. Şi Fiul se supune Tatălui. Aici este vorba despre ierarhia trupului. Şi să nu spună cineva că această opinie idealizează o anumită situaţie. Pentru că şi descrierea Bisericii ca trup, în care mădularele lui *împreună pătimesc* şi *împreună se bucură*, este de asemenea ideală. Se vorbeşte despre sensul teologic (în acest caz).

[271] *Marcu* 10, 9: «Deci ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă».

timpul săvârşirii ei trebuie să se îndepărteze catehumenii[272]. Şi aceasta arată caracterul de Taină al ritualului pe care doar «cei iniţiaţi», mădularele vii ale trupului gustă şi înţeleg; simt relaţia iubitoare între ei şi învinge moartea şi influenţele ei distructive. Aducerea aminte de Dumnezeu este şi pomenirea fraţilor adormiţi cu nădejdea învierii.

Mulţi dogmatişti scolastici, neîncadrând parastasele între Taine, ci între ritualurile simple, vorbesc despre posibilitatea «folosului» pe care eventual îl au cei adormiţi. De cele mai multe ori vor să susţină că folosul, «câştigul» îi priveşte pe cei vii şi nu în principal pe cei morţi. Această opinie este în mod clar antiortodoxă şi antitradiţională. Pomenirea celor adormiţi şi mijlocirea pentru iertarea păcatelor lor devine baza comuniunii inseparabile «a celor vii şi a celor adormiţi» şi pentru ca mădularele care temporar au plecat din spaţiul relaţiilor «sensibile» să dobândească desăvârşirea şi «odihna». Folosul îi priveşte negreşit pe cei adormiţi[273].

9. Tunderea în monahism. Această Taină introduce membrul deja botezat al trupului bisericesc într-o continuă pocăinţă, într-o neîntreruptă amintire şi pomenire a lui Dumnezeu; el se face iute, fără piedici şi pe un singur drum un «peripatetic» al Botezului. Tunderea în monahism este pe bună-dreptate considerată drept Botez, pentru că prin aceasta monahul îmbracă «schima îngerească», se realizează aşadar o «naştere» în spaţiul slavei dumnezeieşti[274]. Sfântul Grigorie Teologul vorbeşte despre trei naşteri: 1. cea «din trup»; 2. cea «din Botez» şi 3. cea «a învierii». A treia naştere se potriveşte

---

272 Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, 3, 9, PG 3, 437BC; 7, 2-3, PG 3, 556B – 557C.

273 Sfântul Ioan Hrisostom, *Comentariu la Epistola Filipeni*, PG 62, 204: «Nu a fost legiuită la întâmplare de către Apostoli săvârşirea pomenirii celor plecaţi [din această viaţă] în timpul săvârşirii înfricoşătoarelor Taine. Căci atunci când s-a aşezat întregul popor, mâinile întinzându-le, şi este adusă înfricoşătoarea Jertfă de către adunarea preoţească, cum să nu ne întoarcem privirea rugând pe Dumnezeu pentru acestea».

274 Lennart Ryden, *Das Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis, (Viaţa şi petrecerea avvei Simeon cel care pentru Hristos a fost numit nebun)*, Uppsala 1963, p. 131. Vezi şi Sfântul Ioan Scărarul, PG 88, 764B: «Pocăinţa este rechemare a botezului».

vieţii îngereşti pe care o gustă monahul prin anticipare[275]. În acest caz se realizează ceea ce din nou spune Sfântul Grigorie Teologul: pomenirea lui Dumnezeu să devină respiraţia însăşi[276]. Această Taină îl integrează pe ascet în atmosfera rugăciunii minţii. Metoda desăvârşirii devine extremă şi tensională; ea este realistă şi concretă. Este vorba despre vederea luminii dumnezeieşti, a slavei lui Dumnezeu. Autoconcentrarea fixează mintea în inimă; trezvia este o transformare palpabilă. De altfel, pe lângă altele, premerge şi metoda tehnică concretă, aşa cum este rugăciunea pe şiragul de metanii, rugăciunea de un singur gând, necesitatea concentrării (adunării)[277]. Totuşi, această harismă nu rămâne deloc în cadre individuale sau egoiste; ea se împrăştie pretutindeni ca o luminare şi sprijinire a tuturor mădularelor trupului bisericesc; ea face ca mersul istoric al Bisericii în pericolul prăbuşirii sale să se îmbogăţească şi să stea pe picioarele sale. Asceza monahală aparţine şi aceasta trupului lui Hristos, comunităţii bisericeşti.

Trupul bisericesc are desigur şi alte manifestări cu caracter de taină. Cuvântul însuşi al Bisericii şi misiunea apostolică sunt Taină; nu poate exista Taină «necuvântătoare (neraţională)». Tendinţele protestante, care izolează cuvântul «nevăzut» şi-l corespund unei taine unice, sunt negreşit antitradiţionale. Cuvântul lui Dumnezeu este viu şi real, adică tainic[278]. Tradiţia ortodoxă crede ferm în caracterul de taină al cuvântului prin care se săvârşeşte ritualul Tainelor, se fac minuni şi le sunt transfigurate toate. Tradiţia patristică de

---

[275] Sfântul Grigorie Teologul, *Despre Sfântul Botez*, 2 PG 36, 360C.

[276] Sfântul Grigorie Teologul, *Primul cuvânt teologic*, 4 PG 36, 16B: «Căci trebuie să-L pomenim pe Dumnezeu mai des decât respiraţia».

[277] Monahul Theoklit Dionisiatul, *Sfântul Nicodim Aghioritul(viaţa şi operele sale, 1749-1809)*, Atena, 1978, p. 262 ş.u.

[278] *Evrei* 4,12 · «Căci cuvântul lui Dumnezeu este viu şi lucrător şi mai ascuţit decât orice sabie cu două tăişuri, şi pătrunde până la despărţitura sufletului şi duhului...» *I Petru* 1, 22-23: «...iubiţi-vă unul pe altul din toată inima, cu toată stăruinţa, fiind născuţi din nou nu din sămânţă stricăcioasă, ci din cea nestricăcioasă prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu şi care rămâne în veac». *Ioan* 15, 3: «Acum voi sunteţi curaţi pentru cuvântul pe care vi L-am spus. Rămâneţi în Mine şi Eu în voi».

altfel, nu se îndepărtează de rădăcinile revelației şi arătării primordiale a lui Dumnezeu în creație: creația s-a făcut prin cuvântul dumnezeiesc.

8. Antropologia ecclesiologică

Teologia ortodoxă, deşi adoptă toate schemele de cunoaştere ale tendințelor de bază ale filosofiei greceşti, respinge o antropologie autonomă. Omul este membru al unui trup comunitar şi-şi salvează integritatea în relație cu luminarea dumnezeiască prin participarea sa la lucrările dumnezeieşti. Constituirea existenței şi a existenței bune a ființării umane depinde de această relație. Aceasta înseamnă că omul este considerat o ființă existențială unitară, în care subzistă o ierarhizare a funcțiunilor, dar nu se observă nici o izolare sau rupere a unei funcțiuni sau a unui element component de organismul unitar[279]. În puține şi scurte cuvinte, aşa cum deja a fost consemnat la locul potrivit în primul volum, omul este toate împreună: simțuri, rațiune, minte, voință; nu predomină unul în dauna altuia pentru că toate sunt legate împreună funcțional. Apare o problemă doar când se prezintă o disfuncție sau oprire în orice zonă.

În acest caz, din punct de vedere gnoseologic, teologia ortodoxă merge împreună în multe puncte cu principiile de bază ale filosofiei greceşti. Dar elementele antropologice, aşa cum sunt de pildă părțile şi funcțiunile sufletului în întregul lor, sunt caracterizate de starea limitativă a caracterului creat (nu doar trupul, ci şi mintea (νοὺς) însăşi ca funcțiune a sufletului rațional) şi sunt dezvoltate în conformitate cu firea în atmosfera trupului bisericesc. În mod esențial, pe linia comună şi de bază, teologia ortodoxă are un foarte profund caracter umanist. Acest aspect nu a rezultat o preocupare pentru dogmatiştii sau interpreții teologiei patristice cu

[279] La acest punct am datoria de a sublinia că pentru înțelegerea acestei unități este necesar ca cititorul să aibă în vedere subcapitolele: *Teoria şi practica* şi *Unitatea existențială* ale celui de al treilea capitol al primului volum din *Teologia dogmatică şi simbolică*.

consecinţa ca filosofia gândirii bizantine să rămână necunoscută şi de aceea să se spună improvizaţii de neiertat. În această unitate existenţială sunt localizate funcţiunile superioare ale sufletului, fără a se înlătura nici o altă funcţiune, din moment ce nu există nici o tulburare a acestei armonii. Teognosia ca participare la lucrările dumnezeieşti şi ca luminare, devine necesară prin intermediul raţiunii şi al minţii, care sunt funcţiuni ale sufletului. Pe Dumnezeu nu este cu putinţă să-l cunoască cineva dacă nu raţionează şi nu-i lucrează mintea în mod corect. Nu există nici o dialectică a credinţei şi a cunoaşterii, a elementului raţional şi iraţional, a raţiunii şi a simţirii, aşa cum ne-au învăţat filosofii occidentali. Şi aceştia desigur ne-au învăţat bine; confuzia însă nu este îngăduită astfel încât să spunem că credinţa este simţire religioasă. Mintea şi raţiunea îl cunosc pe Dumnezeu prin premisa că primesc luminarea şi rămân funcţiuni intacte şi identice, aşa cum le descrie filosofia. Această teognosie are drept consecinţă imediată creşterea şi desăvârşirea existenţei, de vreme ce cunoaşterea înseamnă participare şi asumare.

Prin urmare, existenţa ca unitate rămâne întreagă şi sănătoasă; nu se realizează nici o dispariţie a vreunei funcţiuni. Sentimentalismul iraţional, instinctul voluntarist sau instinctul vitalist, după modelele mai noi occidental europene, nu este posibil să devină receptoare ale teognosiei. Omul trebuie să fie şi să rămână întreg. În acest punct se poate vedea cu adevărat o asemănare gnoseoteoretică între filosofia platonică (şi a corerspunzătoarelor sale ramificaţii ulterioare) şi teologia ortodoxă. Platon porneşte de la elementul de bază al sufletului raţional, raţiunea (cuvântul). Astfel, iubirea pentru cele raţionale şi dialogul constituie o cale care conduce la conceperea adevărului. (Această funcţiune a sufletului, în contemplarea sa pură devine muntală = νοερή). Dialogul nu este o simplă cuvântare, ci relaţie cu realităţile inteligibile, maturizare a sufletului însuşi. Astfel, «urâtorul raţiunii» (miso-logul) este condus către înşelarea distrugătoare, îşi întunecă existenţa, în timp ce «filo-logul» «iubitorul de raţiune» îşi dezvoltă şi-şi înalţă

sufletul[280]. Aceste menţiuni ne sunt necesare pentru a vedea, pe de o parte asemănarea gnoseoteoretică între această filosofie şi teologia ortodoxă, iar pe de alta pentru a înţelege deosebirea în ceea ce priveşte caracterul ontologic al existenţei între filosofia de mai sus şi teologie. După teologia ortodoxă, existenţa în unitatea sa funcţională este teoretică şi practică. Sufletul îşi activează mintea în conformitate cu teoria şi raţionează în conformitate cu practica. Doar în acest mod devine posesor al teognosiei ca adevăr şi viaţă, ca adevăr şi bunătate. Această linie comună nu este urmată doar de Sfinţii Părinţi savanţi, aşa cum am dezvoltat lucrurile în primul volum al Dogmaticii, dar şi de linia experimentală ascetică a «Bătrânilor» pustnici. Demnă de consemnat este însă «fiziologia» teologiei ortodoxe, lucru nerealizabil în spaţiul filosofic. Această «fiziologie» consemnează unitatea existenţială care-şi are centrul în inimă. În aceasta iradiază funcţiunile minţii şi ale raţiunii şi acolo se dă lupta pentru integritatea, curăţia şi creşterea lor[281].

---

[280] Platon, *Fedon*, 89d: «Aceia au devenit urâtori de raţiune (miso-logi), aşa cum unii devin urâtori de oameni (mis-antropi)». Vezi şi Theaitetos 116a.

[281] Herman Dorries, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, Berlin 1964, p. 139: «Inima conduce şi împărăţeşte întregul organ al trupului şi când harul ia în stăpânire legile inimii, conduce toate mădularele şi gândurile; acolo se află mintea şi toate gândurile sufletului şi toate aşteptările lui, prin care şi harul străbate la toate mădularele trupului». Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte ascetice*, p. 320: «Mintea este una dintre simţirile sufletului. Iar inima este cea care cuprinde şi ţine la un loc simţurile din năuntru. Ea este rădăcina. Şi dacă rădăcina este sfântă, şi ramurile sunt sfinte».Vezi şi p. 52: «Pe lângă aceia, aburul ce urcă din stomac nu lasă mintea să primească cunoştinţa dumnezeiască, ci o întunecă, aşa cum pâcla ce se ridică din umezeala pământului înceţoşează aerul». Aici ar putea cineva să vadă influenţe platonice sau de altă natură. Totuşi, aprecierea n-ar fi corectă. Pentru că în astfel de cazuri, chiar dacă accentul este provocator, este vorba despre o *fiziologie* unitară a existenţei. Desigur, mintea este ispitită dar aceasta apare în cazul staticului, al înşelatului de gânduri şi al aceluia care pierde pomenirea lui Dumnezeu. De altfel, învăţătura acestor *askitikoane* despre patimi se aliniază prin tradiţia ortodoxă comună. Cu alte cuvinte patimile, fie trupeşti, fie sufleteşti, sunt obişnuinţele însele, care dacă nu sunt lucrate în chip dumnezeiesc atunci sunt distrugătoare în unitatea şi *fiziologia* existenţei. Vezi şi Sfântul Ioan Damaschinul, *Împotriva maniheilor*, PG 94, 1549A.

Întreaga existență se însănătoşeşte când obişnuințele şi funcțiunile sunt după asemănarea lui Dumnezeu. Atunci starea este sau tinde, analog cu stadiul desăvârşirii, să devină «fiziologică». Nu se reclamă nici o eliberare a minții din închisoarea trupului. Cunoaşterea şi starea «cea mai presus de minte» nu este ekstas, ci luminare şi statornicirea cea după fire a acestei «fiziologii». Când obişnuințele devin după asemănarea lui Dumnezeu, transfigurează funcțiunile trupeşti şi sufleteşti precum sunt partea rațională, partea irascibilă şi partea poftitoare, după împărțirea platonică a sufletului rațional şi irațional. Nimic în sine ca patimă nu este rău din firea lui şi ca lucru; însă, se poate schimba în bine sau rău. Într-adevăr, o asemenea opinie este în acord cu concepția ştiinței contemporane. Există schimbare negativă a unui lucru sau a unei relații, iar nu lucru sau o relație rele în sine. Aşadar, „platonizanta"* spiritualitate ortodoxă de veacuri, prin «fiziologia» ei, a depăşit acest dualism al răului şi al binelui[282]. De aceea şi patimile sunt «iraționale», «fanteziste», fără ipostas şi idololatrie. Mintea se înalță, «iese» cu adevărat din realitate pentru că vede lucruri fără ipostas şi astfel se tulbură «fiziologia» existenței[283]. Aşadar, patimile sunt mişcări «iraționale» ale

---

* În acest pasaj avem de-a face cu o ironie a lui N. Matsoukas la adresa cercetărilor, care după ce au identificat arisotelismul în teologia scolastică, i-au atribuit spiritualității ortodoxe o influență platonică, fără însă a observa că fundamentele Ortodoxiei sunt total opuse platonismului. (n. tr.).

282 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre diferite nedumeriri*, PG 90, 500C: «Patimile înnăscute ale trupului, atunci când sunt guvernate de rațiune nu sunt condamnabile, dar mişcându-se acestea fără de minte ajung condamnabile». Aici este consemnat faptul că iraționalitatea sufletului face chiar patimile ireproşabile reproşabile şi concură la robirea lui stricăciunii şi schimbabilității firii. Eşecul se raportează la funcțiunea şi la starea sufletului, iar nu la materie. Vezi Herman Dorries, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, p. 224: «Căci schimbătoare este firea. Şi de vrea se face, fie fiu al lui Dumnezeu, fie iarăşi fiu al pierzaniei, după cele care întru care rămâne liberul său arbitru».

283 Sfântul Atanasie cel Mare, *Viața şi petrecerea sfântului nostru părinte Antonie*, PG 26, 877A: «Căci, când nu pot să înşele inima pe față cu o plăcere murdară, vin iarăşi în alt chip şi se silesc să-l sperie pe nevoitor pricinuindu-i alte năluciri prefăcându-se şi imitând femei, fiare, reptile, trupuri de uriaşi... căci acestea nu sunt nimic şi se mistuiesc îndată». Vezi Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte ascetice*, p. 38. «Căci şi atunci ea(patima iubirii

trupului şi sufletului. Atunci când sunt conforme raţiunii, sunt «fiziologice». Prin urmare, teologia ortodoxă atribuie o importanţă fundamentală dreptei raţiuni şi funcţionării acesteia; doar în acest fel este asigurată «fiziologia» existenţei şi starea cea după fire. Sfântul Antonie cel Mare, după douăzeci de ani de asceză, se găsea în starea «fiziologică», după biograful său Sfântul Athanasie cel Mare, pentru că raţiunea era caracterul conducător şi, prin urmare, i-a dăruit buna aşezare a unităţii sale existenţiale. Definiţia de credinţă a Sinodului VII Ecumenic, exprimându-se fără ocolişuri, accentuează că ereticii «au iraţionalizat darul» lui Dumnezeu, care este «lumina cunoştinţei acestuia», şi au ieşit din dreapta raţiune[284]. Aşadar, centrul existenţei este inima cu gânduri sănătoase şi cu mişcări mintale în conformitate cu firea. Atunci toate obişnuinţele trupeşti şi sufleteşti sunt în starea cea după fire.

Patimile negative şi răul sub toate formele sale nu sunt lucruri materiale sau spirituale; sunt relaţii şi obişnuinţe faţă de un mediu care nu se armonizează cu «pomenirea lui Dumnezeu», şi se află în afara atmosferei mediului dumnezeiesc. În teologia ortodoxă, în cuvintele şi în asceza simplă (totuşi ambele harismatice) nu se întâlnesc planuri abstracte sau urcuşuri în lucruri radical diferite de lumea noastră; teologia descrie trupul omului, funcţiunile lui, obişnuinţele sufletului, mediul şi starea lui. În această descriere se constată unitatea şi buna aşezare a tuturor funcţiunilor, având drept conducător inima, raţiunea şi mintea sau împrăştierea şi plutirea

---

de arginţi) întipăreşte în minte chipurile faptelor iubirii de arginţi, legate de strângerea de bogăţie, şi sileşte sufletul să cugete la ele şi la felul în care poate săvârşi însuşi acele fapte împreună cu altele».

284 Sfântul Atanasie cel Mare, *Viaţa şi petrecerea sfântului nostru părinte Antonie*, PG 26, 865A: «Ci era întreg egal cu sine, ca unul ce era călăuzit de dreapta judecată (raţiune) şi statornicit în ceea ce e propriu firii». Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. I, p. 239: «Cel care ne-a dăruit nouă lumina cunoştinţei sale şi care ne-a izbăvit pe noi din întunericul nebuniei închinării la idoli, Hristos Dumnezeul nostu, însoţindu-se cu sfânta sa Biserică sobornicească, care nu are nici întinăciune nici pată, a făgăduit că o va păzi pe aceasta... iar unii nesocotind darul acesteia, ca nişte într-aripaţi de duşmanul înşelător au ieşit din cuvântul cel drept...». Vezi Monahul Teoclit Dionisiatul, *Sfântul Nicodim Aghioritul*, p. 29 şi 254.

gândurilor şi a funcţiunilor. Coerenţa se găseşte în pomenirea lui Dumnezeu, în timp ce plutirea înşelătoare în uitarea Lui. Totuşi, în ambele situaţii, nu este vorba despre o particularitate autonomă şi înnăscută a existenţei, ci despre relaţii cu mediul care este descris în mod viu şi realist[285]. Astfel, patimile negative, aceleaşi după cum trăieşte cineva în pomenirea lui Dumnezeu, se transformă în obişnuinţe după asemănarea cu Dumnezeu. S-ar putea spune, folosind probabil în mod îndrăzneţ sau după analogie o terminologie a psihologiei contemporane, că teologia ortodoxă se sprijină pe descrierea şi diagnoza relaţiei şi comportamentului uman faţă de mediu. Nu se poate vorbi despre o existenţă în sine sau despre o considerare «metafizică» autonomă. Existenţa fiecăruia este integrată în trupul comun al Bisericii pe de o parte, iar dezvoltarea ei nu este sprijinită în principiu pe nici o inascenţă autonomă, ci pe comportamentul ei într-o atmosferă a pomenirii sau a uitării lui Dumnezeu. Totuşi, acest climat este un mediu concret, un spaţiu vital.

Prin urmare, existenţa ca unitate şi ca fiinţialitate în dezvoltare în acest spaţiu nu face nimic altceva decât să adune fărâmele şi memoriile pierdute pentru a realiza neîncetat edificiul dezvoltării ei integrale. Spaţiul vital o menţine şi o promovează; iar acest spaţiu este dimensiunea tainică (a Sfintelor Taine) a întregului trup bisericesc şi prezenţa lucrării dumnezeieşti în toată creaţia şi istoria. Foarte mulţi nu pot înţelege această «fiziologie» şi acest realism al teologiei ortodoxe pentru că au concepţii înguste şi eronate despre Ecclesiologie. Pe lângă altele, integrează şi dăruirea harului după modelele scolastice în ritualuri izolate pe care le numesc taine. Însă în acest fel nu pot sesiza dimensiunile universale şi tainice ale trupului bisericesc. Această asceză, care este temelia antropologiei ortodoxe, îşi are culmea în trăirea monahală dar nu este ceva străin, opus în întregul trup al Bisericii; ea carac-

---

285 Sfântul Isaac Sirul , *Despre gânduri*, PG 86, 888A: «Ceea ce se întâmplă peştelui scos din apă, se întâmplă şi minţii care părăseşte pomenirea lui Dumnezeu şi „se înalţă" la pomenirea lumii... Acest loc este nor al slavei lui Dumnezeu, la care numai cei curaţi cu inima pătrund văzând faţa Stăpânului lor».

terizează structura existențială şi formarea fiecărui mădular al acestui trup. Tema reprezentată de treptele desăvârşirii este una, şi desăvârşirea însăşi în mersul ascendent al întregului trup este alta.

Aşa cum cosmologia semnalează unitatea organică a celor sensibile şi a celor inteligibile, la fel şi antropologia semnalează unitatea existențială. Accentuarea funcțiunilor superioare ale sufletului, ale minții contemplative şi ale rațiunii practice, nu subestimează trupul şi nici nu distrug unitatea organică integrală. Doar semnalează funcționalitatea existenței. În această unitate antropologia ortodoxă rămâne neclintită. Totuşi, distincția funcțiunilor existenței este categorică. Astfel, în această țesătură energetică şi funcțională este necesar să se accentueze totdeauna distincția funcțiunilor sufleteşti şi trupeşti. Funcțiunile sufleteşti se deosebesc în raționale (practice) şi inteligibile (contemplative).

Numai şi numai pentru a fi păstrată şi recunoscută această unitate a existenței în opoziție cu lumea filosofică, folosindu-se limbajul tehnic filosofic, în desăvârşirea omului se disting trei stadii: purificarea, luminarea şi îndumnezeirea. Trupul şi sufletul, adică funcțiunile trupeşti şi funcțiunile minții (contemplația) şi ale rațiunii (practica), se dezvoltă armonios într-o unitate indisolubilă atunci când îşi mențin particularitatea lor şi au drept acoperire hrănirea şi îndrumările. De aceea omul are filosofia morală (poruncile) în ceea ce priveşte trupul, cunoaşterea făpturilor prin intermediul contemplației naturale a rațiunilor acestora în ceea ce priveşte rațiunea sufletului, şi cunoaşterea mistică a teologiei în ceea ce priveşte mintea sufletului. Acestor distincții le corespund: 1. cateheza, viața Sfintelor Taine şi unirea cu Dumnezeu; 2. credința, nădejdea şi dragostea şi 3. diaconul, preotul şi episcopul ca purtători harismatici ai trupului[286].

---

[286] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, 5, 7, PG 3, 508C: «Ni s-a arătat, prin urmare, treapta ierarhiilor ca desăvârşitoare şi lucrătoare a desăvârşirii; a preoților ca luminătoare şi conducătoare în lumină; iar a liturgilor (diaconilor) curățitoare şi deosebitoare». Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Diferite capete teologice şi iconomice*, PG 90, 1388CD: «Căci fapta desăvârşită a virtuții o face frica curată în Dumnezeu; urcarea

Astfel, aceste triade provenite din atente şi deliberate aplicaţii faţă de limbajul mistic al neoplatonicilor în principal, alcătuiesc o teologie viguroasă care consemnează şi opoziţia faţă de conţinutul filosofic corespunzător şi, totodată, unitatea existenţială. În om nimic nu se pierde, nici material şi nici spiritual. Poruncile de pildă, ca filosofie morală nu vizează sufletul mintal aşa cum ar dori un filosof sau un moralist, ci trupul. În final toate acestea, adică filosofia morală, contemplaţia naturală şi teologia mistică, aşa cum sunt organic legate într-o unitate existenţială, constituie omul şi progresul său. Nici o separare, nici un dualism, nici o împrăştiere nu sunt de acceptat în viaţa care înaintează pe drumul desăvârşirii. Acesta este sensul pe care îl au cele trei stadii ale desăvârşirii, aşa cum sunt descrise folosind limbajul filosofiei neoplatonice şi, firește, prin această prismă nu se înţelege nici o denaturare a antropologiei ecclesiologice.

Dincolo de acestea, limbajul tehnic, adică purificarea, luminarea şi îndumnezeirea, este numai convenţional şi în ceea ce priveşte fiecare dintre cele trei noţiuni transformate în mod fundamental. De pildă, purificarea patimilor şi în general purificarea trupească nu se realizează fără dumnezeiasca luminare, aşa cum există luminare şi în stadiul îndumnezeirii. Isaia, care L-a văzut pe Dumnezeu, a primit luminarea şi în principiu a fost purificat din moment ce, aşa cum spune Sfântul Dionisie Areopagitul, Serafimii pe care i-a privit sunt primii în tensiunea arzătoare. Isaia a fost luminat şi apoi purificat; acelaşi lucru se întâmplă şi cu aceste stadii consemnate de spiritualitatea ortodoxă. Pur şi simplu, când teologia spune purificare, ea doreşte să distingă partea trupească, filosofia morală, cateheza, credinţa, diaconul de restul celorlalte, fără a le izola însă de existenţa unitară, lucru pe care îl va face în mod negreşit un filosof. Astfel, treptele desăvârşirii sunt multe şi laborioase şi niciodată nu sunt înţelese în mod static, mecanic şi magic. Sfântul Ioan Sinaitul (sau Scărarul) care a trăit în secolul VI, prezintă treizeci de trepte ale

negreşită la contemplarea naturală în duh întreagă este împreunată cu nădejdea sigură; în înălţarea ce se petrece în îndumnezeire, mintea se află şi pătimeşte de bunăvoie prin covârşirea iubirii desăvârşite».

desăvârşirii, începând «urcarea şi alergarea mintală spre cer» de la «lepădarea de viaţa cea deşartă», «despătimire sau neîntristare» şi «înstrăinare» ajungând la a treizecea treaptă care este iubirea[287]! Prin urmare, aceste trei trepte ale desăvârşirii sunt în principiu schematice şi apoi exprimă într-un mod foarte reuşit unitatea existenţială pe calea şi activitatea desăvârşirii în acord, însă, cu atmosfera «filosofică» a epocii respective. Prin această corectă şi viguroasă adaptare (totuşi numai organismele vii se adaptează), se vede clar, pe lângă unitatea existenţială a omului, şi legătura organică a revelaţiei naturale şi supranaturale, aşa cum ne-am îndeletnicit cu acest lucru în principal în primul volum al **Dogmaticii***. Pentru că există această legătură, purificarea, luminarea şi îndumnezeirea întregii existenţe, a trupului şi a sufletului, sunt lucruri de la sine înţelese. Antropologia ecclesiologică prezintă, pe de o parte, şi un interes ştiinţific pentru principiile sale generale, în principal despre dinamica unităţii existenţiale, iar pe de alta, se integrează în mod necesar în climatul general al teologiei. Eventuala transpunere a termenilor filosofici de atunci constituie negreşit altă temă.

În acest caz trebuie de asemenea consemnat că aceste stadii nu desfiinţează niciodată unitatea comportamentului şi a progresului. Virtuţile şi credinţa îl urmează pe om pe tot parcursul mersului său înainte. Virtuţile sunt, de altfel, roadele lucrărilor Sfântului Duh, prin asceza sinergică a omului, şi care-i sunt dăruite omului drept varietate a harismelor care-l împodobesc veşnic[288]. Stadiile împărţirii

---

Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, 13, 3, PG 3, 304A. Vezi Sfântul Ioan Scărarul PG 88, 632-1164.

* Vezi: Nikos Matsoukas *Introducere în Gnoseologia teologică*, trad. de Maricel Popa (n. tr.),Ed. Bizantină, Bucureşti, 1997.

288 Vezi şi Monahul Teoclit Dionisiatul, *Sfântul Nicodim Aghioritul*, p. 231: «Sfântul Nicodim Aghioritul, cunoscând că toate virtuţile, aşa după cum scrie, prin faptul că sunt lucrări naturale ale lui Dumnezeu, şi daruri şi haruri ale Sfântului Duh, prin urmare sunt fără de început şi fără de sfârşit, după Sfântul Maxim; iar după cum spune Sfântul Vasile cel Mare, ele sunt nesfârşite după mărime şi nemăsurabile după bogăţie. Cum, deci spune Părintele (Sfântul Nicodim) ar putea cineva să ajungă să cugete atât de înalt şi să zică că a dobândit virtutea; oare nu învaţă că şi virtuţile, nici

triadice doar semnalează distincţia funcţională şi varietatea în unitatea unei existenţe. Nu separă omul în trei părţi şi nici nu-l obligă se meargă mecanic şi magic de la una la alta aşa cum se făcea în religiile de mistere. Mersul desăvârşirii este laborios, dramatic şi de multe ori «contradictoriu». Este posibil ca cineva să se cațere de la poale până în vârf şi deodată să se rostogolească în prăpastie dacă în asceza sa şi pe parcursul «îndatoririi» sale îşi pierde curajul şi nu le duce la capăt. Prin caracterul său dinamic, teologia ortodoxă nu s-a ataşat niciodată de tipuri mecanice şi magice. În final, ecclesiologia antropologică este valorizată în cadrele comuniunii trupului viu al lui Hristos, în duhul libertăţii harismatice şi al iubirii.

9. Starea ekstatică mistică şi iubitoare

Operele literaturii ascetice, mistice şi filocalice au în spaţiul tradiţiei ortodoxe o poziţie importantă şi centrală. Teologi precum Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Simeon Noul Teolog, prin viaţa lor harismatică şi prin operele lor monumentale, rodul prin excelenţă al teologiei harismatice, au rămas în tradiţie ca monumente vii. În paralel, şi viaţa ascetică şi apoftegmele Bătrânilor pustnici îmbogăţesc în mod integral spiritualitatea ortodoxă. Totuşi dogmatistul ortodox, pe baza cercetării ştiinţifice şi pe baza experienţei Bisericii, are încă de la început datoria de a face necesara precizare că (numita) teologie mistică este pur şi simplu o specificitate şi varietate în teologia ortodoxă şi nu constituie o tendinţă particulară şi radical diferită de restul teologiei. Cu alte cuvinte, şi teologia mistică este una dintre multele particularităţi în lăuntrul liniei comune a teologiei ortodoxe.

început nu au, nici sfârşit, nici număr? Şi prin faptul că nu vrea să coboare în adâncul smereniei, îşi ocupă mintea gândindu-se la câte virtuţi a dobândit, iarăşi fără să-şi dea seama că încă nu s-a apropiat nici de începutul virtuţilor? Ci s-a împărtăşit de aceasta atâta numai, cât este o picătură dintr-o mare largă şi nesfârşită?».

Conținutul ei şi în principal cel dogmatic, negreşit, merg împreună cu conținutul întregii tradiții.

Linia comună a aproximativ tuturor felurilor de misticism, independent de deosebirile de detaliu şi de fundament, este ekstasul unei ființe dintr-o «închisoare» sau dintr-un «înveliş» şi identificarea cu o realitate universală identică cu aceasta. În esență, misticismul caută o identitate pierdută temporal. Este sigur că teologia mistică a Bisericii Ortodoxe, ca viață şi învățătură, are legătură cu atmosfera înconjurătoare a culturilor amestecate între ele, şi în acelaşi timp ea însăşi a influențat multe curente, aşa cum sunt tendințele mistice din spațiul religiei islamice. Totuşi, dogmatistul ortodox are încă de la început datoria să elucideze anumite caracteristici ale teologiei ortodoxe.

Mai înainte de toate este necesar să se reamintească faptul că în teologia ortodoxă unirea mistică se realizează în cadrul unei relații de alteritate dintre creat şi necreat, imposibil de trecut. Nu există înrudire naturală între un suflet mintal şi lumea inteligibilă. În al doilea rând, în această relație de alteritate se creează o unire a comuniunii, a erosului, a iubirii care vizează creația, istoria, adică toată realitatea universală creată. În centrul acestei universalități se află comuniunea ființelor (create) raționale şi inteligibile. În plus, în relația de mai sus, comuniunea *persoană spre persoană* este, pe de o parte, participare a făpturilor create la lucrarea dumnezeiască necreată, iar pe de alta, dăruirea şi iluminarea iubirii lui Dumnezeu spre făpturi. Această relație se instituie şi se fundamentează prin coborârea, mişcarea, adică «ekstasul» lui Dumnezeu spre făptură. Mişcarea «ekstatică» a lui Dumnezeu este primordială, creatoare, dătătoare de viață şi îndumnezeitoare. Prin urmare, aici nu avem nici un eroism al vreunei făpturi, care având o înrudire naturală cu o zeitate, depăşeşte o «închisoare» şi în final se identifică cu cea asemenea ei. «Ekstasul» îşi are începutul în inițiativa lui Dumnezeu sau s-ar putea spune, din cauza creației din neființă şi a alteroființialității creației față de Creatorul ei, că aici există în mod necesar o coerență pentru a se menține

existența şi a fi dezvoltată existența bună; există o necesitate naturală în alteritatea relației dintre creat şi necreat.

Următorul «ekstas» din partea existenței umane este integrarea în climatul conform firii al prezenței dumnezeieşti, în această relație a comuniunii şi coerenței. Cu alte cuvinte, avem două «ekstasuri» care nu sunt totuşi mişcări ce urmăresc abandonarea vreunui «înveliş» de către vreo ființă. Ambele ființe se mişcă într-un curs mai extins şi în coerența unei necesare şi fireşti dintru început juxtapuneri. Unitatea existențială a omului nu îngăduie «împrăştieri şi plutiri», care impun ca o parte să rămână undeva, iar alta să pătrundă într-o altă familie naturală a sa pentru a se identifica cu aceasta. În spiritualitatea ortodoxă, asemenea feluri de ekstas sunt de neconceput[289]. Ekstasul din partea omului nu este nimic altceva decât transfigurarea tuturor părților şi a mădularelor existenței, de la simțuri până la cea mai înaltă funcțiune a minții (tocmai de aceea teognosia este mai presus de simțuri şi de minte), astfel încât în mijlocul «întunericului» să-L vadă pe Dumnezeu. Această vedere este desăvârşirea ultimă, deasupra căii metodice a afirmațiilor şi negațiilor. Şi negațiile şi afirmațiile, care sunt înțelese în unitatea însăşi a existenței, fără a se opune între ele, se transformă în «necunoaştere» pentru a se realiza adevărata teognosie. Prin urmare, aici nu avem ieşirea unui element dintr-altul, ci transfigurarea tuturor elementelor încât să rămână aceleaşi, să se depăşească pe sine şi să se transfigureze[290].

Prin urmare, în evlavia şi teologia ortodoxă nu se observă nici un misticism ca abandonare a unui înveliş pământesc şi cufundare în lumea de dincolo. În teologia ortodoxă, misticitate înseamnă experierea unei intrări dumnezeieşti în spațiul creatului, a unei transfigurări şi, în acelaşi timp, pose-

---

289 Vezi şi Lambros H. Siasos, *Îndrăgostiții adevărului*, (în lb. gr.), p. 150-159.

290 Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre teologia mistică*, 3, PG 3, 1033B: «De aceea şi acum, pătrunzând în întunericul mai presus de minte, vom afla nu o vorbire scurtă, ci o nevorbire şi o neînțelegere totală». 1, 2 PG 3, 1000B: «Şi să nu socotească că negațiile sunt opuse afirmațiilor». (trad. de Pr. Dumitru Stăniloae în Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia 1996, p. 249).

siunea unui lucru de negrăit pe care nu-l cunosc neiniţiaţii, «neintroduşii», conform Sfântul Dionisie Areopagitul. Iar această transfigurare vizează întregul existenţei umane, dimensiunea sensibilă şi mintală. Această formă de viaţă are relaţii palpabile şi în întregime concrete cu trupul bisericesc, care sunt exprimate ca iubire sau comuniune frăţească atunci când este vorba despre dimensiunea istorică. Această iubire care izvorăşte de la Dumnezeu şi din relaţia pe care o are Biserica cu El, este un mers sau o extindere «ekstatică» spre Dumnezeu şi spre fraţi. La fel este în principal iubirea dumnezeiască ekstatică şi extinzătoare spre lume. Astfel, mulţi teologi mistici nu s-au temut să adopte chiar şi numirea de eros; iubire şi eros sunt în mod sigur sinonime şi exprimă extinderea «ekstatică» pe care o fac Dumnezeu şi omul. Acest lucru şi în acest caz este ekstas, iar nu ieşirea unui element dintr-altul şi cufundare în lumea de dincolo. Cei care interpretează eronat textele patristice, acceptând influenţe din cercurile filosofice şi misterice în ceea ce priveşte sensul ekstasului, nu au altceva de făcut decât să le recitească. Aici iubirea (αγάπη), sau erosul (ἐρως) ca mers iubitor are în fiecare împrejurare relaţii concrete şi contribuie la dinamica fiinţelor şi la progres[291].

---

[291] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti*, 4, 14 PG 3, 712C: «Dar ce voiesc în general vorbitorii despre Dumnezeu când îl numesc odată eros şi iubire, altă dată îndrăgit (prin eros) şi iubit. Numirile dintâi îl arată cauzator şi producător şi născător; iar cele de-al doilea îl arată pe El însuşi. Şi prin primele este mişcat, prin cele de-al doilea mişcă. Aceasta arată că El însuşi e mişcător al Său şi prin Sine». (trad. de Pr. Dumitru Stăniloae în Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia 1996, p. 151). Sfântul Maxim Mărturisitorul *Diferite capete teologice şi iconomice*, PG 90. 1384CD: «Dar erosul dumnezeiesc este şi extatic, nelăsând pe cei îndrăgostiţi să fie ai lor, ci ai celor de care sunt îndrăgostiţi. Şi arată pe cele superioare, purtătoare de grijă pentru cele inferioare, şi pe cele de acelaşi grad susţinându-se una pe alta, şi pe cele inferioare într-o întoarcere dumnezeiască spre cele dintâi. De aceea şi marele Pavel, ajuns în posesia erosului dumnezeiesc şi părtaş de puterea lui extatică, zice cu gura îndumnezeită: Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine(*Galateni* 2, 20). Zice aceasta ca adevărat cuprins de dragoste şi ca cel ce a ieşit din sine, cum însuşi zice, în Dumnezeu şi ca cel ce nu mai trăieşte viaţa lui, ci viaţa Celui iubit, ca foarte iubit». (trad. de Pr. Dumitru Stăniloae în Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia 1996, p. 150). Şi 1384BC:«Cuvântătorii de Dumnezeu(teologii) au

Modul acestei stări ekstatice ca dinamică de extindere, este prezentat la mulţi teologi mistici în imagini palpabile şi realiste, lucru care înseamnă că această relaţie şi mersul iubitor sunt situaţii reale. În anumite cazuri nu există nici o ezitare ca teologii mistici să adopte reprezentări din toate formele vieţii erotice. Aceste imagini sunt puternice, caracteristice şi peste tot realiste, şi de aceea sunt folosite[292]. Această reprezentabilitate îl trimite pe cititor în principiu la o puternică reală legătură a lui Dumnezeu cu omul şi semnalează şi relaţia palpabilă şi concretă. Iubirea conduce spre desăvârşire, şi această desăvârşire are roade pe care le văd şi le gustă existenţele vii. În **Predica de pe Munte**, unde se vorbeşte despre iubirea dumnezeiască pe care oamenii au datoria să o urmeze pentru a-şi apropria desăvârşirea, tonul ca şi realismul sunt aceleaşi. Iubirea lui Dumnezeu se vede limpede din faptul că face să răsară soarele şi plouă fără deosebire peste toţi oamenii, buni şi răi[293]. Cu acelaşi realism vorbesc şi asceţii când vor să ne spună că această iubire nu dezrădăcinează partea pasională şi partea irascibilă (mânia), ci le transformă

---

numit Dumnezeirea când dragoste (ἔρωτα), când iubire(ἀγάπην), când îndrăgostit, când iubit; iar ca îndrăgostit şi iubitor le mişcă către Sine pe toate cele capabile de dragoste şi de iubire».

292 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, PG 88, 1156C: «Fericit este cel ce are faţă de Dumnezeu un dor (eros) asemănător celui pe care-l are îndrăgostitul nebun faţă de iubita lui... Cel ce iubeşte cu adevărat, îşi închipuie pururea faţa celui iubit şi o îmbrăţişează cu dulceaţă în lăuntrul său». Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeieşti*, Sources Chrétiennes, 174, 16, 12-13: «Umblu şi caut cu aprindere ici şi colo

Şi nicăieri pe Cel iubit de sufletul meu».

156, 15, 205-209: «Aşa s-a întâmplat şi acum, în timpurile din urmă,
cu Sfântul Simeon Evlaviosul, Studitul.
Acesta nu s-a ruşinat de mădularele nici unui om.
Nu s-a ruşinat nici să le vadă pe ale cuiva goale,
Nici să fie văzut gol.
Căci avea pe Hristos întreg şi era El însuşi Hristos întreg
Şi toate mădularele sale şi mădularele oricărui altul,
Pe toate la un loc şi pe fiecare în parte, el le privea pururea ca pe Hristos».

293 *Matei* 5, 44-48: «...că El face să răsară soarele peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi... Fiţi, dar, voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este».

în acte de bărbăție și cumpătare, acte ale blândeții și ajutorării[294]. Iar roadele rugăciunii nu sunt îmbunătățiri morale nedeterminate ale sufletului; rugătorul poate să și cunoască prin intermediul luminării «rațiunile lucrurilor care se vor întâmpla»[295].

Istoria bisericească, așa cum o prezintă și istoricii, nu este constituită doar din ciocniri sângeroase, ci este, în același timp, și viața «îngerilor în trup». Un asemenea înger în trup a fost de pildă Sfântul Simeon Stâlpnicul. În jurul său străluceau luminile slavei dumnezeiești[296]. Scrierea vieților sfinților pustnici, după Teodoret al Cirului, este dascălul «filosofiei» și modelul «patriei cerești»[297], desigur nu în afara celei pământești. Acest lucru este presupus de dogma de la Calcedon. De aceea și fecioria morală nu este retezare a vieții dumnezeiești din fire și din istorie, ci transfigurarea ei; este valorizarea dogmei însăși care exprimă această asumare a umanității de către dumnezeire pentru ca prima să fie transfigurată în nestricăcioasă și, în același timp, să nu fie aspirată sau să nu fie aneantizată, ci firea omenească să rămână desăvârșită și întreagă totdeauna. Astfel, în această prezență istorică a unei forme înalte de viață vedem că omul

---

294 Nil Ascetul, *Către Evloghie monahul* 10 PG 79, 1105C: «Așadar întru aceasta se află folosul mâniei(al părții irascibile=θυμός), ca pe dușmanul șarpe să-l războiască; într-aceasta deci se află și blândețea iertătoare, întru aceasta și iubirea cea cu îndelungă răbdare în fața fratelui, ca și războirea gândurilor».

295 Nil Acetul, *Despre rugăciune*, PG 79, 1184D: «De te rogi cu adevărat, vei afla multă întărire și încredințare și îngerii vor veni la tine ca și la Daniil și-ți vor lumina înțelesurile celor ce ți se întâmplă».

296 Evagrie Scolasticul, *Istoria Bisericească*, 1, 14 PG 86, 2460A-2461AB.

297 Teodoret al Cirului, *Istorie iubitoare de Dumnezeu sau petrecere ascetică*, PG 82, 1286C: «Iar noi scriem viața filosofiei [care] este dascăl și doritoare a petrecerii din ceruri». Asceza este considerată filosofie, drept artă prin care se dobândește înțelepciunea. Această numire nu pare întâmplătoare. Aici se vede elementul cultural. Vezi și Sozomen, *Istoria Bisericească*, PG 67, 889C-892A: «...cei ce atunci împărtășeau viața monastică au arătat nu foarte mică întru tot distinsa Biserică și au înălțat învățătura la împlinirea virtuților». Socrate ,*Istoria Bisericească*, 4, 23 PG 67, 509D: «Împlinește fecioria cea de la Dumnezeu!». În acest fel i-a scris Ammun femeii sale.

şi lumea se îndreaptă dinamic şi eshatologic spre o devenire desăvârşitoare, în comuniunea iubirii dumnezeieşti, în grupul şi în hora dumnezeieştii sociabilităţi. Istoria bisericească arată amintirile ei întrupate, semnele şi operele minunate ale dumnezeieştii iconomii.

Acest adevăr întrupat al prezenţei dumnezeieşti, aşa cum îl trăiesc marii asceţi, îl vedem în exemple palpabile, în cizelatele opere de artă ale unei lucrări ascetice. Reuşita şi luminarea dumnezeiască arată transfigurarea realizată care depăşeşte toate creaţiile lumii[298]. Iar acestea constituie monu-

---

[298] Acest adevăr a fost formulat într-un mod magistral de către Kavafis într-una din poeziile sale.

SIMEON

Da, cunosc noile lui poeme;
Birtos s-a entuziasmat de ele.
Le voi studia într-o altă zi.
Astăzi nu pot căci sunt tulburat.

El este cel mai educat, în spiritul elin, din Liban
Dar este el mai bun şi decât Meleagros? Nu cred.
A, Mebi, ce libanez! Şi ce cărţi!
Şi ce josnicii!... Ieri am fost Mebi –
întâmplarea l-a adus – la picioarele lui Simeon Stâlpnicul.
M-am rătăcit printre creştini
care tăcuţi se rugau şi liturghiseau,
şi se-nchinau; înainte de a fi creştin
linişte sufletească n-am avut-
Şi tremuram cu totul şi sufeream;
Şi mă-nfioram, şi mă tulburam şi pătimeam.

O, nu râde; treizeci şi cinci de ani, gândeşte-te-
iarnă, vară, noapte, zi, treizeci şi cinci de ani
el trăieşte şi mărturiseşte în vârful unui stîlp.
Înainte de a ne naşte noi-eu am douăzeci şi nouă de ani,
iară tu mi se pare eşti mai tânăr decât mine-
înainte de a ne naşte noi, închipuieşte-ţi
Simeon s-a urcat pe stâlp,
şi de atunci el stă în faţa lui Dumnezeu.
Astăzi mintea-mi nu-mi stă la lucru.
Înainte de aceasta, Mebi, mai bine să o spui
căci tot ce ar spune alţi înţelepţi,
pe Lamon eu îl recunosc
drept primul între-ai Siriei poeţi.

mente vii ale tradiției ortodoxe, roadele vieții ascetice şi, în acelaşi timp, ele sunt legate de Sfintele Taine. Aceste opere şi modele ale unei spiritualități constituie şi mijloace credibile, semne, în care se vede acest caracter al stării mistice şi ekstatice iubitoare. Starea ekstatică înseamnă epectază, extindere, transfigurare în întreaga unitate existențială şi niciodată «împrăştiere» sau împărțirea existenței în elemente neasemănătoare.

Antropologia bisericească nu îngăduie o concepție opusă. Existența umană nu poate fi înțeleasă în afara trupului bisericesc, în afara relației mersului iubitor şi erotic spre Dumnezeu şi spre aproapele său, spre alte mădulare ale comunității. Iar această mare lucrare pe care o promovează fericitul sfânt, proorocul şi ascetul, reflectă şi trimite luminarea sa în tot trupul.

Doar în acest fel se poate înțelege şi necesitatea ca acest trup bisericesc să reunească toate harismele. De multe ori concepții teologice înrădăcinate în premise rele ale unei Ecclesiologii eronate opun o harismă alteia, sau urmăresc să consacre un sens unic vieții şi comportamentului creştin. Negreşit, asemenea concepții sunt distructive şi se impune să fie combătute. Aşa cum unitatea existențială are stadiile ei, al purificării, al luminării şi al îndumnezeirii, şi aşa cum unitatea celor sensibile şi a celor inteligibile impune întinderea şi depăşirea ambelor dimensiuni, la fel şi în realitatea personală şi comunitară, toate se potrivesc între ele şi se evidențiază. Nimic nu trebuie izolat sau pierdut. Prin prisma celor de mai sus se poate înțelege de ce se maturizează atât sfințenia şi devine mai puternică cât şi interesul pentru toate lucrurile ajunge la culme. Însă dacă se găseşte cineva în afara acestei unități şi este condus de concepțiile distructive ale unei grupări şi ale unui izolaționism, fie că este teolog, intelectual sau om simplu, este neputincios să înțeleagă dimensiunile unei asemenea realități. Acest lucru îl fac de pildă cei ce văd harisme ireconciliabile între Nicodim Aghioritul şi Cosma Etolianul. Cu adevărat, existența acestor doi sfinți oglindeşte cea mai armonioasă şi mai integrală manifestare a vieții şi

(K. P. Kavafis, *Poeme inedite*, 1882-1923, prin grija filologică a lui G. P. Savidis, Atena 1968, p. 175-177).

învăţăturii ortodoxe. Ei pot fi înţeleşi pe deplin în cadrele varietăţii harismelor unui trup[299]. Aşa cum nu există nici o sciziune a unităţii existenţiale şi nici a celor sensibile şi inteligibile, la fel şi extinderea iubirii transfiguratoare le vizează pe toate şi nu doar o parte, trupul sau sufletul de pildă. Tocmai de aceea starea ekstatică, mistică şi erotică nu poate fi explicată ca ieşire doar a unui element, ci ca extindere şi creştere a întregii realităţi[177a]. Raportarea omului la Dumnezeu şi aproapele ca «ekstas» este universală şi integratoare; în nici un mod nu este şi nu înseamnă scindarea unităţii existenţiale, în timp ce sigur funcţiunile sufleteşti superioare, în dezvoltarea cea conformă firii, dobândesc rolul conducător în acest mers înainte spre desăvârşirea fiinţelor.

10. Mântuirea şi nemurirea

Soteriologia teologiei ortodoxe este corelată cu cosmologia. Caracterul creat al făpturilor în starea lor limitativă prezintă două evoluţii: 1. tendinţa spre nimic (din cauza creaţiei din nimic) şi 2. desăvârşirea întru slavă în relaţie cu viaţa dumnezeiască. Tocmai de aceea păcatul, chiar dacă în

---

299 Erminia greşită a lucrurilor provine şi de la intelectuali, iar nu numai de la teologi. Întâietatea şcolilor, după Sfântul Cosma al Etolului, este răstălmăcită de unii care susţin că Sfântul Cosma prefera şcoli în loc de biserici. Da, deoarece nu le înţelegea ca pe şcolile tehnocrate de astăzi, ci ca pe nişte centre în care, pe lângă altele se învăţau scrierile sfinte. Vezi Costas Sardelis, *Sfântul sclavilor* (Sfântul Cosma al Etolului), Atena 1974, p. 188, 136: «Cu iubire fraţii mei, deoarece nu cunoaşteţi acest lucru, trebuie să întăriţi şcolile, deoarece în şcoli oamenii se exercită întru toate şi află şi învaţă ce este Dumnezeu, ce sunt sfinţii, îngerii, demonii, ce este răutatea şi ce este virtutea. Şcolile îi luminează pe oameni şi le deschide ochii creştinilor».

177a Monahul Agapie Landos, autorul lucrării *Mântuirea păcătoşilor*, în secolul al XVII – lea în *Agronomicul* scrie următoarele: «Din această cauză, având eu dorinţa de a vă ajuta şi trupeşte, o, oamenilor, precum şi sufleteşte, v-am folosit prin cărţile pe care le-am tipărit, având-L pe Dumnezeu împreună lucrător, am încercat o erminie, dintr-o mulţime de medici mai noi şi mai vechi, şi am adunat multe sfaturi medicale folositoare, dar cele pe care le-am citit în Biblie le-am găsit foarte diferite." Vezi Despina D. Kostoulas, *Agapie Landos* (contribuţie la studiul operei lui), Ioanina 1983, p. 402.

textele biblice şi patristice se foloseşte uneori terminologia juridică, este abordat doar ca denaturare, rămânere în urmă şi boală. Astfel, nici pentru păcatul strămoşesc nu se consideră vreo vină, şi nici pentru păcatele personale ale fiecăruia nu se consideră vinovăţie în calitate de consecinţă juridică; vinovăţia omului este neglijenţa sa, starea sa de nepocăinţă şi refuzul său de a accepta dumnezeiasca dăruire a vieţii. De aceea, pe de altă parte există lăsare (a păcatelor) şi iertare, de vreme ce omul bolnav o cere. Boala este iertată, iar nu pedepsită[300]. Aceasta este linia comună a întregii teologii şi vieţi ortodoxe. Şi de câte ori se accentua în mod exagerat rolul moral al liberului arbitru în mântuirea omului (exemple clasice sunt de pildă arianismul, nestorianismul şi pelagianismul) a existat o puternică reacţiune a teologiei în întregul ei. Viaţa creată are nevoie de participare la viaţa în sine. Aceasta este poziţia cheie a teologiei ortodoxe pentru a interpreta păcatul strămoşesc, mântuirea şi nemurirea. De aceea, în eşecul omului de a participa la viaţa dumnezeiască în conformitate cu existenţa şi cu existenţa bună, Biserica oferă vindecarea, de vreme ce mânuieşte bunurile operei de mântuire[301]. Prin terminologia medicală înţelegem principalele teze ale teologiei, fireşte nu prin cea juridică, la care se referă şi textele biblice şi patristice doar pentru a fi interpretată şi

---

[300] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Epistola VIII Către Demofil terapeutul (monahul)*, 5 PG 3,1096C: «Căci nu trebuie (comunitatea) să pedepsească pe cei neştiutori, precum nu pedepsim nici pe orbi, ci-i călăuzim». Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, PG 91, 716C: «Aşadar, boala se iartă, nu se pedepseşte.»

[301] Vezi: Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, PG 73, 89D: «Cel ce participă la viaţă nu este el însuşi în mod propriu viaţă, căci se arată fiind în sine altul. Dacă, deci, cele făcute se împărtăşesc de Fiul ca Viaţă, El va fi altul decât cele ce se împărtăşesc de El şi care au nevoie de viaţă. Deci nu e făcut, nici nu caută să fie făcut viu de altcineva. Deci este Dumnezeu ca Cel de viaţă făcător». (Trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în PSB 41, p. 65). *Comentariu la Epistola către Romani*, PG 74, 789AB. *Cuvânt despre Hristos*, PG 75, 1269. Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 3, 1 PG 94, 984C. Vezi şi Rev. John S. Romanides, *Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and some Suggestions for a fresh Approach*, în *Greek Orthodox Theological Review* 5, 2, *1959-1960*, p. 171-173.

depăşită. Este fapt deja ştiut că teologia scolastică este săracă în terminologie medicală şi foarte bogată în cea juridică. Acest lucru contribuie la o diferenţiere a teologiei occidentale de cea ortodoxă.

Prin prisma premiselor de mai sus se poate înţelege corect conform teologiei ortodoxe rolul voinţei libere sau al liberului arbitru. În primul rând, teologia vede liberul arbitru ca zonă a non-necesităţii. Cu alte cuvinte, libertatea este (după o definiţie negativă - care este mai înţeleaptă decât definiţiile exacte) ceea ce nu este necesitate. Aceasta înseamnă că în unitatea existenţială există o anumită libertate şi o anumită necesitate. Schimbarea bună sau rea a făpturilor create depinde de liberul arbitru. Prin urmare, în problema răului şi a mântuirii omul este dependent de limitele caracterului său creat, cu o putere propulsatoare a liberului arbitru. În acest fel, liberul arbitru este şi nucleul esenţial al existenţei umane. Fără liber arbitru nu există om, pentru că nu există forţa propulsatoare spre *după asemănarea lui Dumnezeu*[302]. Rolul liberului arbitru este să aleagă sau să nu aleagă darul mântuirii care este îndreptarea şi terapia firii omului, astfel încât acesta să devină dumnezeu după har, să participe la slava dumnezeiască. Actul de a nu alege înseamnă sălăşluirea în moarte care este «păcatul firii»; pentru acest păcat omul nu are nici o responsabilitate; este «ireproşabil» după Sfântul Maxim Mărturisitorul, în timp ce există al doilea păcat «reproşabil», pe care-l promovează omul în mod liber atunci când refuză darurile existenţei bune, ale slavei dumnezeieşti. Primul păcat este stricăciunea existenţei, iar omul nu este

---

[302] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scolii la Sfântul Dionisie Areopagitul*, PG 4, 308A. Sfântul Maxim Mărturisitorul exprimă acest adevăr prin simplitatea şi profunzimea sa caracteristică: «Îndepărtează dar de la noi liberul arbitru şi nici chip al lui Dumnezeu nu va fi, nici suflet raţional şi mintal, şi cu adevărat firea se strică, ne mai fiind nimic care să nutrească această existenţă». De aceea şi omul promovează răul, ca denaturare, în întreaga creaţie; în mod de la sine înţeles şi buna schimbare tot el o produce. Vezi opinii ermineutice interesante în studiul lui Ioannis L. Galanis, *Relaţia dintre om şi creaţie în Noul Testament*, în *Anuarul Universitar al Facultăţii de Teologie a Universităţii din Tesalonic*, Anexa, nr. 36 a volumului 27, 1982, Tesalonic 1984, p. 89 ş.u.

responsabil pentru acesta, în timp ce al doilea este neglijența existenței bune și omul este responsabil pentru această distrugere. De aceea ascultarea propovăduită de Evanghelie și pe care spiritualitatea ortodoxă a făcut-o canon în ceea ce privește ascultarea de bătrânii duhovnicești, nu înseamnă în nici un fel înrobire și anihilare, ci libera acceptare a procesului terapeutic, astfel încât omul să intre în lumina slavei dumnezeiești. În acest caz și «ultimul dușman» al omului, moartea, ca păcat al firii și durerile constituie o «stare dreaptă», desigur nu în accepțiune juridică, ci în accepțiune naturală și ontologică. Suferință dreaptă și moartea dreaptă înseamnă o corectă iconomie a creației însăși, o pomenire a lui Dumnezeu pentru a fi apărată și mântuită creația însăși; dimpotrivă, plăcerile sunt «nedrepte» pentru că în loc să aducă un echilibru, ele pot conduce la uitarea de Dumnezeu și, prin urmare, la neantizare[303].

În final și voința liberă ca intenție și putere propulsatoare spre buna sau reaua schimbare a făpturii, este «dreaptă», din moment ce iconomisește lucrurile conform modului indicat. Fără liberă încuviințare, fără iubire «nesilită» nu se poate lega nici o relație, nici nu se poate constitui comunitatea de iubire. Mântuirea, ca participare la slava dumnezeiască, nu este posibil să se realizeze prin siluire. Chiar experiența noastră cunoaște acest lucru foarte bine, din moment ce cineva le poate cuceri pe toate (prin siluire), însă nu poate dărui absolut nimic. Împărăția lui Dumnezeu nu este impunere și

---

[303] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre diferite nedumeriri*, PG 90, 409B: «Păcatul firii este moartea, prin care încetăm de a mai fi, chiar dacă nu vrem; iar păcatul voinței, alegerea de a mai fi, chiar dacă nu vrem; iar păcatul voinței, alegerea celor contrare firii, prin care refuzăm cu voia de a fi fericiți». 405CD: «Căci două păcate s-au ivit în protopărinte, prin călcarea poruncii dumnezeiești: unul vrednic de osândă și unul care nu poate fi osândit, având drept cauză pe cel vrednic de osândă . Cel dintâi este al hotărârii libere, care a lepădat binele cu voia, iar al doilea al firii, care a lepădat fără voie, din pricina hotărârii libere, nemurirea. Această stricăciune și alterare a firii, produsă una din alta, voind Domnul și Dumnezeul nostru s-o îndepărteze, a luat toată firea și astfel a avut și El, în firea luată, trăsătura pătimitoare, împodobită cu nestricăciunea voii libere». (Trad. Pr. D. Stăniloae în *Filocalia românească*, vol. III, p. 161 și 168) Vezi și 628D.

tiranie, ci harismă, relaţii interpersonale şi comuniune. Taina mântuirii nu poate fi fundamentată pe nici o siluire[304]. În acest punct se află călcâiul lui Ahile al predestinaţiei absolute, nu pentru că această învăţătură neagă libertatea propriu-zisă, ci pentru că respinge în principiu acceptarea mântuirii, a existenţei bune şi în principal a ulterioarei asceze sinergice, care se bazează nu doar pe nevoinţa urcuşului, ci şi pe cea a respingerii influenţelor demonice. Însă predestinarea absolută, care porneşte de la Augustin, apoi ajunge la scolastici şi sfârşeşte în forma cea mai dură a ei la Calvin, admite că libertatea este determinată să săvârşească binele; aşa cum regizorul aranjează desfăşurarea unei opere şi aceasta este îndeplinită liber de cei care participă la ea, la fel şi Dumnezeu, din moment ce a determinat pe de o parte pe unii spre mântuire iar pe de alta pe alţii spre pieire, a introdus în istorie, în teatrul slavei lui Dumnezeu (theatrum gloriae Dei) pe fiecare să-şi joace rolul. Fireşte aici lipseşte acea asceză împotriva ispitelor satanice. De altfel, aşa cum deja Augustin a consacrat ideea, diavolul este organul pedepsitor al lui Dumnezeu, din moment ce omul a jignit ordinea juridică a lui Dumnezeu. Prin satisfacerea dreptăţii dumnezeieşti, aşa cum în final a formulat Anselm de Counterboury teoria, predestinaţia absolută, încă din secolul al XII-lea, dobândeşte cea mai bună bază şi argumentare. Aşadar, odată cu satisfacerea (dreptăţii dumnezeieşti), se controla şi drama mântuirii; întreaga chestiune a fost aranjată, iar de aici încolo oamenii, conform predestinării, pot participa la Împărăţia lui Dumnezeu. Dimpotrivă, după teologia ortodoxă, predestinarea nu este aranjarea unei ordini tulburate în realitatea dumnezeiască, ci îmbogăţirea creaţiei prin receptivitatea aceea care va pune în valoare dăruirea existenţei bune; întreaga făptură este predeterminată pentru transfigurare, pentru strălucire şi pentru slăvire. Cu alte

---

304 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre rugăciunea Tatăl nostru*, PG 90, 880B: «Căci taina mântuirii se lucrează numai în cei ce vor, nu şi în cei ce rămân sub stăpânirea care-i robeşte». (Trad. Pr. D. Stăniloae în *Filocalia românească*, vol. II, p. 265). PG 90, 280D: «Căci nu naşte Duhul o aplecare a voii fără voie, ci pe una voită o modelează până la îndumnezeire». (Trad. Pr. D. Stăniloae *Filocalia românească*, vol. III, p. 53).

cuvinte, sunt excluse aici erminiile juridice şi domină cele medicale[305].

Punctele de vedere juridice şi moraliste vatămă sensul real al mântuirii. Conştiinţa vinovată este piedică pentru eliberare; întristarea pentru pierderea lui Dumnezeu este ceva, şi altceva este vinovăţia şi deznădejdea[306]. Vinovăţia se

---

[305] Influenţa scolastică a denaturat în multe cazuri şi lucrările teologilor ortodocşi. Astfel şi în *Dogmaticile ortodoxe* sau în lucrări asemănătoare citim că satisfacerea dreptăţii Dumnezeieşti este învăţătură ortodoxă. Vezi Andreos Theodoros, *Fiinţa Ortodoxiei*, Atena 1961, p. 77: «Pe cruce, Mântuitorul a luat tot păcatul lumii şi făcându-Se pentru noi blestem, a suferit pentru noi toată pedeapsa pentru păcat, până la moarte, toate câte ar fi trebuit să suporte neamul omenesc care păcătuise. Prin sângele lui Hristos a fost satisfăcută deplin dreptatea dumnezeiască, care reclama pedepsirea călcătorului de lege». Totuşi, după teologia ortodoxă (şi desigur, după fiinţa ei) nici moartea, ca boală şi stricăciune, nu este o pedeapsă şi nici scopul mântuirii nu este satisfacerea dreptăţii dumnezeieşti. Vezi şi Gustav Aulen, *Christus Victor*, London 1953. Nikos Matsoukas, *Premisele şi caracterul „predestinaţiei absolute" în relaţie cu noţiunea despre „alegere" şi „determinare" a învăţăturii biblice (Extras din „Teologia")*, Atena 1968. Textele biblice şi patristice, care vorbesc despre moartea lui Hristos *ca eliberare* doar fac referire la cunoscutele imagini ale eliberării robilor, şi firește ele au scopul de a prezenta mântuirea ca eliberare din tirania diavolului şi a păcatului, iar în acest caz nu vorbesc nicăieri despre satisfacerea dreptăţii dumnezeieşti.

[306] Vezi şi Sfântul Nil Ascetul, *Epistole*, 172 PG 79, 288B: «Căci să păcătuieşti este omeneşte, dar să deznădăjduieşti este satanic şi spre pieire». Predestinaţia absolută, în principal în spaţiul protestantismului, aşa cum apare de pildă la adepţii lui Calvin, pe de-o parte nu a anulat vinovăţia strămoşească, iar pe de alta a accentuat la extrem exigenţa şi viaţa morală a faptelor bune. Aceasta producea în puţine cazuri conştiinţe vinovate şi bolnave, iar în cele mai multe credincioşi activi social. Faptele, desigur, conform tezei generale protestante, nu realizează mântuirea, dar constituie în viaţă dovezi care arată faptul că credinciosul este predestinat să se mântuiască. De unde şi bogăţia faptelor morale şi sociale ale protestanţilor, şi prezenţa lor lucrativă în spaţiul civilizaţiei occidentale, în timp ce cineva s-ar fi aşteptat exact la contrariul. S-ar fi aşteptat totuşi la aşa ceva, doar dacă ar accepta nesilit opinia manualelor ortodoxe depăşite, cum că, predestinaţia absolută, este ceva precum credinţa în destin, şi că, în general, protestantismul respinge faptele, şi acceptă mântuirea doar prin intermediul credinţei. Dar, în protestantism, faptele au un loc capital, ca roade ale Sfântului Duh, lucru pe care-l subliniază *Sillogismus practicus* al Catehezei de la Heidelberg. Totuşi, ceea ce respinge protestantismul, nefiind în acord cu tradiţia ortodoxă, este sinergia şi asceza din partea

referă doar la negarea darului şi la faptul de a se arăta cineva nemulţumitor faţă de Dumnezeu. Este adevărat că legalismul şi moralismul au găsit un sol fertil în Occident. Istoricul Sozomen, vorbind despre desfiinţarea instituţiei «pocăinţei preotului» de către Nectarie al Constantinopolului în secolul IV, consemnează că această instituţie «se păzeşte cu grijă» în bisericile Apusului, unde domneşte un caracter diferit al pocăinţei. La sfârşitul dumnezeieştii Liturghii, de vreme ce credincioşii nu au devenit adevăraţi iniţiaţi, stau «trişti» şi îndoliaţi; apoi cad la pământ cu lamentaţii, în frunte cu episcopul lor. Aceasta înseamnă că pentru ei Liturghia nu este o mystagogie prin excelenţă, unde domneşte caracterul de biruinţă al învierii[307]. În locul recunoştinţei pentru darul vieţii, domnesc tristeţea şi vinovăţia. Dar atunci Evanghelia încetează să fie Evanghelie (Veste Bună) şi devine veste nefericită. Teologia ortodoxă insistă, însă, asupra necesităţii ca stricăciosul şi creatul să se facă nemuritor şi fericit, să se îmbogăţească, să se desăvârşească, să devină operă de artă strălucitoare. Nemurirea ca viaţă este participarea la lucrarea Dumnezeului dătător de viaţă, a singurului care are nemurirea[308]. Oricine gustă acest dar exprimă în orice mod mulţumirea. Cu alte cuvinte, mântuirea este angajament şi plinire a vieţii pentru că viaţa creată nu se poate dezvolta şi slăvi singură nici în veacurile prezente şi nici în cele viitoare[309].

---

omului. De altfel, mântuirea înţeleasă ca *sola fide* şi *sola gratia*, conform protestantismului se află într-o extremă opoziţie cu lucrurile detestabile ale teologiei romano-catolice şi cu structura ierarhică şi organizarea bisericii romano-catolice.

307 Sozomen, *Istoria bisericească*, 7,16 PG 67, 1460B: «[Acest lucru] este păstrat cu grijă (şi) în bisericile din Apus, şi, desigur, în cele ale romanilor. În acestea poate fi văzut locul celor [ce se află] în pocăinţă, unde stau cu faţa plecată şi plângând. Iar [atunci când] Liturghia lui Dumnezeu ia sfârşit, nedevenind încă părtaşi Tainelor, aplecându-se înainte se aruncă cu gemete şi plânsete la pământ...».

308 *I Timotei* 6, 6.

309 Vezi Sfântul Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 5, 5; 6, 1 PG 6, 489B: «Faptul că sufletul trăieşte, nimeni n-ar putea tăgădui. Dacă trăieşte însă, el trăieşte nu pentru că este viaţă, ci pentru că se împărtăşeşte din viaţă... Sufletul se împărtăşeşte din viaţă pentru că Dumnezeu voieşte ca el să trăiască». Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, 2, 27, PG 6, 1093B. Taţian

Deosebirea radicală după ființă între făptură și Dumnezeu, ca urmare a creației din neființă, impune în mod automat și de la sine înțeles această formă de nemurire, de vreme ce există necesitatea limitativă a caracterului creat. Teologia biblică și patristică, care este unul și același lucru, a accentuat această deosebire și consecințele care apar în mod firesc la tăierea dependenței făpturii de Dumnezeu. Această tăiere înseamnă moarte, iar noua relație înseamnă viață[310]. Încă de la început și până la formarea deplină a textelor ei, viața cultică a Bisericii are ca temă centrală moartea, vivificarea și nemurirea. Dumnezeu nu este doar atotputernic și stăpânitor, ci prin excelență este dătător de viață și iubitor de oameni. Nu se poate observa nicăieri dominarea categoriilor morale. Dumnezeu este Cel care dăruiește viața, nestricăciunea, nemurirea și iubirea[311].

Asirianul, *Către elini*, 13 PG 6, 833AB. Sfântul Irineu, *Combaterea și răsturnarea gnozei celei cu nume mincinos*, 5, 6, 1 PG 7, 1137 – 38; 5, 31, 2 PG 7, 1209B; 4, 38, 3 PG 7, 1107 – 1108. Sfântul Athanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului*, 4 PG 25, 104C. Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 2, 3 PG 94, 868A. Toma d'Aquino separă trupul de suflet. Primul a fost de la început muritor, și sufletul putea să-l mențină în viață. Vezi *Summa Theologiae* 1, (2), 85, 6.

310 Asemenea opinii sunt mai larg răspândite în spațiul Răsăritului cu o vădită influență biblică. Vezi și câteva versuri ale turcului Asik Ihsani:

Explică-mi atotputernice Doamne,
de ce eu mor, iar Tu niciodată?
.....
Dumnezeule Tu n-ai, (Tu Eşti), cinstite Doamne,
de-aceea eu mor, iar Tu niciodată.

(Diagonios 9, Tesalonic 1974. Redare din traducerea franceză de Sthatis Damos).

311 Vezi o rugăciune extrem de impresionantă, după Brightman, în Evhologhionul lui Serapion: «Dumnezeule, Cel ce ai putere asupra vieții și morții, Dumnezeule al duhurilor și Stăpâne a tot trupul, Dumnezeule Cel ce dai moartea și faci viu, Cel ce ai coborât în adâncul iadului și Te-ai înălțat, Cel ce ai zidit duhul omului înlăuntrul lui, și ai primit sufletele sfinților și le-ai dăruit odihnă; Cel ce schimbi și preschimbi și transformi zidirile Tale după cum drept și de folos este, numai Tu singur fiind nestricăcios și neschimbător și veșnic. Ție ne rugăm pentru odihna robului tău acesta; sufletul, duhul lui îl odihnește în loc cu verdeață, în cămările odihnei cu Avraam și cu Isaac și cu Iacov și cu toți sfinții Tăi; iar trupul îl învie în ziua de care ai vorbit, după făgăduința Ta cea nemincinoasă, ca

Astfel se poate înţelege foarte uşor din ce motiv teologia ortodoxă se referă doar din când în când la categorii juridice şi morale, în principal pentru a le interpreta şi a le depăşi. Nemurirea este dar şi dobândire prin consimţământ sinergic. În final omul devine prieten al lui Dumnezeu; el nu vrea nici răsplata paradisului, nici nu se supune fricii de iad. Nici născut nu este pentru a nădăjdui la răsplată, nici rob ca să-i fie frică[312]. Dincolo de faptul că nemurirea înseamnă desăvârşire, creştere, slăvire şi iluminare, este totodată un bun interpersonal şi al comuniunii. Viaţa nemuritoare ajunge să fie o comuniune iubitoare între Dumnezeu şi făpturile raţionale. Nici nădejdea deliberată, nici frica nu-şi au locul aici. Prin urmare, nădejdea care însoţeşte credinţa este alt lucru precum şi frica «curată» după Sfântul Maxim Mărturisitorul,

---

să îi dai lui, după vrednicie, moştenirile în sfintele Tale cete. Să nu pomeneşti greşalele şi călcările de lege, ci fă fiinţa lui slăvită [să fie] cu pace şi binecuvântată. Vindecă durerile celor cu care s-a certat, prin duhul rugăciunii; şi nouă tuturor dăruieşte-ne sfârşit bun pentru Unul-Născut Fiul Tău Iisus Hristos, prin care [să fie] Ţie slava şi puterea în Duhul Sfânt în vecii vecilor».

312 *Ioan* 15, 14-15: «Voi sunteţi prietenii mei dacă faceţi ce vă poruncesc. De acum nu vă mai zic slugi, că sluga nu ştie ce face stăpânul său». Sfântul Grigorie al Nyssei, *Despre viaţa lui Moise*, PG 429CD: «Căci aceasta este adevărata desăvârşire: a nu ne despărţi de viaţa păcătoasă ca nişte robi, din teama de pedeapsă, nici a lucra binele în nădejdea răsplătirii, câştigând viaţa virtuoasă printr-un schimb negustoresc, ci ridicându-ne peste toate, deci chiar peste cele rânduite nouă prin făgăduinţă, să ne înfricoşăm de un singur lucru: de căderea din prietenia cu Dumnezeu». Această relaţie iubitoare şi prietenească între Dumnezeu şi om se dezvoltă într-o vedere şi o gustare a lui Dumnezeu. Aşa cum deja am descris tema în primul volum al Teologiei Dogmatice, cunoaşterea lui Dumnezeu este vedere şi experiere nemijlocită *realistă* – din punct de vedere formal, aici gnoseologia veche se află în acord cu cea bizantină a Sfinţilor Părinţi. Pentru ca să-L cunoşti pe Dumnezeu şi pe om trebuie să-i vezi; altfel nu este cu putinţă. Într-un mod minunat, această linie fusese deja formulată de Sfântul Iustin Martirul. Vezi *Dialogul cu iudeul Trifon*, PG 6, 481BC: «-Dar ce? A cunoaşte pe om sau pe Dumnezeu este acelaşi lucru cu a cunoaşte muzica, aritmetica, astronomia sau altceva dintre acestea?
Nicidecum!
Prin urmare, mi-a zis acela, n-ai răspuns bine, fiindcă la cunoştinţa acelora ajungem prin învăţătură sau printr-o continuă îndeletnicire cu ele, pe când la cunoştinţa celorlalte ajungem prin vedere»

care-l ajută pe om să ajungă la iubirea lui Dumnezeu. Frica epuizantă şi satanică este aceea pe care o are iadul. Pe această frică o alungă iubirea[313]. Desăvârşire avem oricum şi fără frică şi doar prin iubire[314].

---

[313] *I Ioan* 4, 18: «În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârşită alungă frica, pentru că frica are cu sine pedeapsa, iar cel ce se teme, nu este desăvârşit în iubire». Vezi şi Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeieşti*, Sources Chrétiennes 174, 17, 194 – 197:
«Căci în iubire nu se află frică nicidecum
Dar ea nici nu rodeşte în suflet fără frică».
(Trad. Pr. D. Stăniloae)

[314] Frica care conduce la Dumnezeu este în principal preţuire şi micşorare în faţa măreţiei lui Dumnezeu, iar nu frica pe care o produce iadul. Vezi şi poezia lui Kavafis de mai jos:
Iulian în misterii
Căci dacă s-a aflat în mijlocul întunericului.
În mijlocul pământului şi-n ale lui adîncimi înfricoşate,
avându-i ca tovarăşi pe elinii idolatri,
şi a văzut prin invocaţii şi lumini
apărând în faţa lui forme eterice,
pentru o clipă tânărul s-a-nfricoşat
Şi dintr-un instinct al anilor săi evlavioşi
Se-ntoarse şi cruce îşi făcu.
Deodată şi arătările pieriră
Invocaţiile au încetat şi luminile s-au stins.
Elinii grămadă s-au ascuns.
Iar tânărul a zis: „Aţi văzut minunea?
Tovarăşii mei dragi mi-e frică.
Mi-e frică prietenii mei; vreau să plec.
Voi nu vedeţi cum au pierit îndată
demonii, când m-au văzut că fac
Sfinţitul semn al crucii?"
Elinii au început cu glasuri tunătoare să răcnească:
„Ruşine, ruşine să spui aşa cuvinte
Nouă, înţelepţilor şi filosofilor.
Acestea, dacă vrei, la Nicomidia
Şi preoţilor creştini le poţi spune.
Slăvita noastră Eladă şi cei mai mari zei
În faţa ta s-au arătat.
Şi dacă au plecat, în nici un fel să crezi
că ei s-au speriat de-un gest al mâinii tale.
Ci doar dacă ei te-au văzut că faci
josnicul şi duşmănosul semn,
firea lor nobilă şi-au ascuns

Această iubire şi acest eros pentru Dumnezeu şi pentru nemurire se hrăneşte şi din «pornirea» făpturii raţionale spre fiinţă. Pe aceasta ne-o prezintă, într-un mod magistral, Sfântul Maxim Mărturisitorul, urmându-l pe Sfântul Dionisie Areopagitul şi tradiţia anterioară lui. Fiinţa, fiind făcută din nimic, se luptă continuu pentru a respinge puterile nimicitoare şi denaturatoare, tinzând să-şi satisfacă, în conformitate cu «pornirea sa constitutivă», setea de fiinţare pentru existenţa însăşi[315]. Prin urmare, fiinţa creată, aşa cum trăieşte şi gustă existenţa şi în acelaşi timp existenţa bună, care este harismă dumnezeiască, tresaltă de mare bucurie şi mulţumire; fiinţa creată doreşte totdeauna viaţa şi progresul ei. Această «legitate universală» este impusă de la creaţie şi este valorizată de viitoarea creştere şi rodire în relaţia dintre făptură şi Dătătorul de viaţă. Nu este de ajuns doar «pornirea constitutivă» a fiinţei, şi nici vivificarea din partea lui Dumnezeu nu se impune prin siluire în voinţa omului. Firea este vindecată integral şi este omorâtă puterea morţii, dar existenţa bună şi voinţa joacă un rol special. Nemurirea nu este doar o supravieţuire a existenţei; ea este un mers al desăvârşirii spre un mediu iubitor şi minunat. Acest zel iubitor al făpturii raţionale de a se apropia de Dumnezeu şi a deveni prietenul Său şi în comuniune cu El caracterizează una dintre cele mai viguroase concepţii umaniste din istoria culturilor. În final nu domneşte nici un «iraţionalism», nici o putere oarbă şi magică, ci dezvoltarea existenţei însăşi în conformitate cu «pornirea sa constitutivă», care însetează de fiinţă, se îndepărtează şi luptă cu nefiinţa şi tinde să extindă puterea transfiguratoare a slavei dumnezeieşti în toate domeniile de

---

şi-au fugit şi te-au disprețuit."
Astfel i-au spus, şi de frica
preotului păgân şi-a incantatorului
a revenit nebunul, şi împreună cu elinii
s-a încrezut în vorbele cele fără de Dumnezeu.
(K. P. Kavafis, *Poeme inedite 1882 – 1923*, p. 92-93)

315 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 297B: «Căci dacă cele ce sunt făcute din cele ce nu sunt au şi puterea de persistenţă în Cel ce este, nu în ceea ce nu este, iar propriu acestora după fire este pornirea spre cele ce le susţin şi ferirea de cele ce le strică».

cercetare ale creatului, culminând prin ajungerea creației însăşi la *după chipul lui Dumnezeu.*

Prin urmare, *după chipul lui Dumnezeu,* care se îndreaptă spre *după asemănarea,* este cea mai puternică verigă între creat şi necreat. Rămâne totdeauna receptivitatea făpturii raționale, chiar pervertită fiind, de a se împărtăşi de viață, nestricăciune şi nemurire, devenind prieten al lui Dumnezeu şi asemenea cu Dumnezeu după har. O asemenea nemurire dobândeşte cu adevărat un interes major în spațiul oricărei spiritualități şi al oricărui umanism. De aceea teologia ortodoxă a avut totdeauna puternice obiecții față de orice fel de deviere eretică apărută de-a lungul timpului, ce viza *după chipul lui Dumnezeu*: din epoca antică şi până la reforma protestantă, în acest punct în mod evident pentru a combate Biserica Romano-Catolică, a prezentat încă de la început serioase abateri de la credința originară. Chipul lui Dumnezeu în om, chiar şi pervertit, rămâne integral pentru că este însăşi receptivitatea nemuririi, miezul însuşi al libertății şi omul însuşi. Dacă dispare *după chipul lui Dumnezeu,* nu se poate purta nici o discuție pe baza premiselor teologiei ortodoxe.

În acest caz este de mare interes un text ascetic egiptean, **Viața fericitului Apphys,** care se referă în principal la o confruntare a ascetului cu episcopul Teofil pe tema chipului lui Dumnezeu în om. Lucrarea a fost scrisă în ultima sa formă mai curând la finele secolului al cincilea. Marea importanță a textului este consemnată de un amplu studiu al lui G. Florovsky[316], care pa baza acestui text localizează toată problema antropomorfiților şi a disputelor origeniste pe o nouă premisă ermineutică. Pustnicul Apphys, trăind singur cu fiarele sălbatice, rar se arăta în oraşul Oxirinhos. Însă mergând odată la biserică, a auzit că episcopul Teofil, într-o circulară a sa care era citită în biserici, nu accepta că omul păcătos este chipul lui Dumnezeu. Reacția lui Apphys a fost puternică şi a cerut să vorbească cu episcopul său. Narațiunea

[316] Acest studiu are o abordare exhaustivă şi condensează întreaga istorie a cercetării legate de acest text copt, care a fost publicat pentru prima dată în 1883 de către Eugene Revillout. Vezi G. Florovsky, *Aspects of Church History* (trad. în lb. gr. de Panayotis K. Pallis), Tesalonic 1979, p. 105-154.

textului este fascinantă şi ea ne spune cum ascetul pledează pentru «chipul» lui Dumnezeu în omul păcătos[317]. La început episcopul Teofil se împotriveşte şi declară în mod hotărât că nu poate fi acceptată o asemenea învăţătură, ca un om păcătos să se considere a fi chipul lui Dumnezeu. Argumentele lui Apphys şi stăruinţa lui fierbinte l-au constrâns pe Teofil să cedeze; el promite că va schimba fraza controversată, iar Apphys mulţumit se retrage în pustiu. Mai târziu episcopul Teofil îl va hirotoni pe Apphys episcop al Oxirinhului.

Acest text ascetic, care are ecou în evlavia populară, se află în acord cu linia principală şi comună a teologiei patristice savante despre chipul lui Dumnezeu în om, bază şi premisă necesară a soteriologiei. O ştergere a chipului lui Dumnezeu ar conduce foarte uşor la o teologie diferită de cea ortodoxă, la acceptarea de pildă a predestinaţiei absolute sau a mântuirii juridice prin satisfacerea dreptăţii dumnezeieşti. Însă după teologia ortodoxă, receptivitatea ortodoxă rămâne totdeauna aptă numai pentru că Dumnezeu, chiar şi în cazul căderii, este Făcător de fiinţă, Dătător de viaţă şi Dătător de raţiune. Creaţia nu merge spre nimic şi tocmai de aceea este îndreptată şi vindecată. Şi în final veriga neîntunecatului chip al lui Dumnezeu şi acordarea darului duhovnicesc şlefuiesc lucrarea de artă a chipului nemuritor şi nestricăcios al lui Dumnezeu, adică al făpturilor raţionale.

11. Eshatologia (rai - iad)

În mod negreşit eshatologia nu constituie ultimul capitol sau paragraf al *Teologiei Dogmatice şi Simbolice*. Dimpotrivă, acest lucru se întâmplă în manualele scolastice unde se examinează judecata particulară a fiecărui om după moarte şi evenimentul judecăţii finale în timpul Celei de a doua

[317] Teofil este în acest caz în mod concret împotriva antropomorfiţilor. Dar *după chipul* nu poate, dintr-o corectă perspectivă teologică, să aibă vreo legătură cu antropomorfismul. În acest caz doar este făcută o erminie eronată.

Parusii. Dar aşa cum se vede din dezvoltarea temelor în cele două volume ale prezentei *Dogmatici şi simbolicii*, eshatologia, la fel ca şi cosmologia şi antropologia, se încadrează organic în teologie şi iconomie, drept care şi în cele trei capitole ale *Dogmaticii*, Teologia, Hristologia şi Ecclesiologia, ocupă o poziţie centrală. Pentru că, aşa cum deja a fost consemnat, cele de la început (πρωτολογία) şi eshatologia se armonizează, se manifestă împreună şi, prin urmare, se examinează împreună. Acest lucru se întâmplă însă doar în teologia ortodoxă pentru că aceasta examinează întregul conţinut al Dogmaticii în conformitate cu dinamismul istoriei dumnezeieştii iconomii într-un mod care arată dinamicitatea vieţii şi a gândirii. Într-un mod static, manualele scolastice văd eshatologia ca pe un capăt şi consemnează răsplăţile şi pedepsele.

Teologia ortodoxă, pe o linie comună cu deosebiri de nuanţă, atunci când vorbeşte despre rai, înţelege în principal două lucruri: 1. mersul desăvârşitor pe care-l face făptura raţională pentru a depăşi tendinţa spre nimic şi pentru a ajunge la împlinirea dezvoltării sale şi 2. intrarea finală în slava Împărăţiei, unde prin continua luminare va fi comuniunea iubitoare prin intermediul vederii lui Dumnezeu. Paradisul este prezentat şi descris încă de la început de către Părinţi drept o realitate sensibilă şi inteligibilă în mediul natural şi istoric unde a avut loc şi învierea făpturilor în faţa Creatorului. După cum am văzut şi în primul capitol, importanţa se află în faptul că viaţa paradisiacă începe de la datele de aici într-un mers care va însemna promovarea şi desăvârşirea întregii creaţii sensibile şi inteligibile. În ceea ce-l priveşte pe om, aceasta va constitui integrarea lui în împărăţia vieţii dumnezeieşti. Nu s-ar face însă nici o ieşire a vreunui element, adică a celui inteligibil, astfel încât să abandoneze lumea şi să se identifice cu o realitate mai presus de lume. Paradis înseamnă realitate sensibilă şi inteligibilă care se integrează în împărăţia vieţii dumnezeieşti. Eşecul omului impune un curs diferit pentru a se continua mersul spre binele viitor, iar nu pentru a se face o întoarcere în trecut. Un asemenea paradis al întoarcerii nu este descris nici în Vechiul Testament şi nici nu este adoptat de teologia ortodoxă. Linia

patristică comună, care este rezumată în mod caracteristic la Sfântul Ioan Damaschinul, subliniază doar ca ipoteză (tocmai pentru a semnala acest mers înainte dinamic şi evolutiv al vieţii paradisiace) că omenirea a avut în principiu posibilitatea să se înmulţească şi să-şi aproprie slava dumnezeiască prin intermediul altei căi diferite faţă de aceea pe care o avem acum, nu însă în afara stării compuse a realităţii sensibile şi inteligibile. Eşecul precunoscut de Dumnezeu al omului, constituind deja un fapt, impune un alt curs ontologic. Două căi de înmulţire, creştere şi desăvârşire au existat în faţa omului care alege actualul mers cunoscut. O altă posibilitate ontologică este imposibil de realizat. Dumnezeu, cunoscând dintru început mersul omului, îl înzestrează cu mijloacele actuale, la fel cum întregul regn animal urmează aceeaşi legitate universală cu harisma prin care se poate depăşi şi poate intra în împărăţia vieţii dumnezeieşti. Este nevoie de multă atenţie când îl citeşte cineva pe Sfântul Ioan Damaschinul de pildă, şi vrea să-l interpreteze. Căsătoria este necesară pentru că există moarte. În starea paradisiacă ea nu era necesară în mod ontologic. Sfinţii Părinţi evidenţiază această teză dorind să sublinieze faptul că înainte de eşecul omului, adică înainte de abandonarea mersului său descendent în sânul vieţii dumnezeieşti, nu exista moarte; şi de vreme ce nu exista moarte, atunci în mod negreşit căsătoria era de prisos. Înmulţirea umanităţii este posibilă şi în această deschidere ontologică spre împărăţia vieţii dumnezeieşti. După eşec, paradisul însuşi, ca finalitate într-o maturizare şi cale a vieţii, este apropriat prin cunoscutele date ale legităţii universale şi ale realităţii istorice. Prima feciorie a paradisului este alt lucru şi ar fi o greşeală de moarte dacă ar fi interpretată prin datele fecioriei ulterioare[318].

---

318 Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, 4, 24 PG 94, 1208A: «Omul a fost plăsmuit din pământ virgin. Numai Eva a fost făcută din Adam. În paradis domnea fecioria... când prin călcarea porunci a intrat moartea în lume, atunci „a cunoscut Adam pe Eva, femeia lui"... ca să nu se distrugă şi să se desfiinţeze, din pricina morţii neamul omenesc, pentru că prin naşterea de copii, avea să se salveze neamul omenesc... Dumnezeu putea să facă să se înmulţească neamul omenesc şi în alt chip dacă ar fi păzit până la sfârşit porunca necălcată. Dar Dumnezeu, prin

De altfel, caracterul dinamic şi evolutiv, eshatologic şi viitor al vieţii paradisiace nu se deformează nici la sfârşitul mersului şi al încheierii sale în sânul slavei dumnezeieşti. Vederea lui Dumnezeu este fără de saţiu, iar progresul continuu. Origen, aşa cum am văzut, atribuie căderea duhurilor «săturării» vieţii dumnezeieşti. Însă viaţa paradisiacă de la întregirea ei şi în continuare este fără de săturare, «fără de

---

preştiinţa sa, Cel care ştie pe toate înainte de naşterea lor, ştiind că au să calce porunca şi au să fie condamnaţi la moarte, anticipând aceasta, a făcut bărbatul şi femeia şi a poruncit să crească şi să se înmulţească». Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, PG 53, 125: «După călcarea poruncii, după scoaterea din rai! Atunci a început unirea trupească dintre Adam şi Eva. Înainte de călcarea poruncii, ei duceau viaţă îngerească...» *Despre feciorie*, PG 48, 544: «Unde este moarte, acolo este şi căsătorie; dacă nu există moarte, nu urmează nici căsătorie». Aici este vorba despre ontologia căsătoriei. Moartea ar fi făcut să dispară neamul omenesc dacă nu ar fi existat mijlocul de combatere a ei, care este căsătoria. Totuşi, teologia subliniază şi semnificaţia. Ea este şi un mijloc împotriva curviei. Vezi *Despre feciorie* PG 48, 547: «Dar căsătoria a fost lăsată de Dumnezeu şi pentru o altă pricină, cu mult mai mare, anume ca să se stingă aprinderile firii noastre. Şi martor îmi este Pavel care spune ...» Vezi şi *I Corinteni* 7, 5. Este cunoscut limbajul realist al textelor biblice şi patristice. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, 17 PG 44, 189C: «Dar întrucât prin puterea Lui a văzut mai dinainte depărtarea noastră liberă de pe calea cea dreaptă şi căderea care a urmat, departe de viaţa îngerilor, pentru ca să nu nimicească sufletele omeneşti care uitaseră cu totul chipul în care se desăvârşesc îngerii, Dumnezeu a rânduit pentru firea noastră ceva mai potrivit stării de după alunecarea noastră în păcat...». Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* 12, 6 PG 33, 772B. Ai în vedere şi Sfântul Irineu, *Combaterea şi răsturnarea gnozei celei cu nume mincinos*, 3, 22, 4 PG 7, 959. Fer. Augustin, *De civitate Dei*, PL 41, 434. Sfântul Ambrozie, *Despre paradis* 2 P L 14, 295C. Toma d'Aquino admite existenţa căsătoriei şi în viaţa paradisiacă. Vezi *Summa Theologiae* 1, 98, 2. În mod evident este opinia augustiniană, după care unirea prin căsătorie a existat în paradis, însă fără plăcere. Opiniile de mai sus ale teologiei ortodoxe au nevoie în principal de multă atenţie, deoarece sunt mulţi teologi care le interpretează printr-un conţinut moral, în timp ce, această ipoteză a Sfinţilor Părinţi are un sens pur ontologic. Fecioria din paradis posedă o altă integritate în raport cu fecioria de după cădere. Ipoteza Sfinţilor Părinţi nu susţine că există asceză, ci că a existat o ontologie în desfăşurare doar înainte de trecerea la istoria realităţii fizice. Această ipoteză serveşte schema dinamică şi evolutivă, şi nu trebuie să fie confundată cu tendinţele ascetice şi moraliste contemporane.

sfârşit», şi eternă[319]. Într-adevăr, această concepţie este foarte viguroasă; ea arată că atât mişcarea necreată, cât şi cea creată sunt infinite; a doua câştigă infinitatea – în conformitate cu mişcarea rectilinie – de la prima. (Mişcarea în linie dreaptă, elicoidală şi ciclică a sufletelor mintale, după Sfântul Dionisie Areopagitul, este alt lucru; ea se referă doar la mişcarea sufletelor pentru cucerirea teognosiei şi pentru transmiterea ei altor existenţe). Cu alte cuvinte, viaţa paradisiacă este în principiu un mers spre desăvârşire şi după ajungerea la capăt un progres continuu, o continuă iluminare a făpturilor raţionale ca persoane teomorfe.

De vreme ce viaţa paradisiacă are acest caracter, viaţa existenţelor din iad are unul cu totul opus. Pentru demoni este cu neputinţă coexistenţa lor împreună cu Dumnezeu; ei nu se potrivesc cu Acesta, cu alte cuvinte se află în imposibilitate de a vedea slava Sa necreată. Ei cred, dar nu comunică cu El[320]. În acest fel se poate înţelege foarte uşor că viaţa din iad nu este o stare particulară pe care o impune Dumnezeu pe baza unei legi şi desigur într-o închisoare a chinurilor create. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu îi îmbrăţişează pe cei buni şi pe cei răi. Cei de-ai doilea nu-L pot vedea în slava Sa şi-L simt ca pedepsitor şi ostil. Aceasta este «durerea cea de nedescris» în opoziţie cu «plăcerea cea mai presus de minte» a celor care văd slava dumnezeiască[198a]. Această stare a celor din iad este în mod exclusiv propria lor stare. Nici Dumnezeu nu refuză niciodată

---

319 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, PG 91, 677A: «Căci adevărul este Dumnezeu, în jurul căruia mintea, mişcându-se fără sfârşit şi fără întrerupere, nu poate avea un capăt al mişcării ei, neaflând hotar acolo unde nu este spaţiu şi distanţă». Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeieşti*, Sources Chrétiennes, 156, 1, 213 – 214:

«Dar ştiu cu adevărat, cu toată încredinţarea
că desăvârşirea acestora este fără de sfârşit
şi înaintarea în slavă va fi veşnică».

320 *Matei* 8, 29: «Ce ai Tu cu noi Iisuse, Fiul lui Dumnezeu? Ai venit aici mai înainte de vreme ca să ne chinuieşti?» *Iacov* 2, 19: «Şi demonii cred şi se cutremură».

198a Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice şi iconomice*, PG 90, 1312C

pocăința după moarte; Dumnezeu o acceptă neapărat pentru că nu se poate refuza pe Sine, dar după Sfântul Ioan Damaschinul, după moarte sufletul nu se schimbă; el se întăreşte sub razele slavei dumnezeieşti precum argila, după imaginea redată de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Dimpotrivă, sufletele prietenilor lui Dumnezeu se înmoaie în lăuntrul luminii slavei dumnezeieşti a Soarelui dreptății precum ceara în razele soarelui creat[321]. Aceste imagini extrem de reprezentative ale Părinților arată în mod interpretativ care este starea iadului. Aşadar, cei din iad nu au putința de a-L vedea pe Dumnezeu, sunt lipsiți de «vederea cea fără de săturare». Iar acest lucru, spune Sfântul Vasile cel Mare, este o mare privațiune şi pagubă, pe care o putem înțelege doar dacă facem analogie cu ceea ce pierde aici orbul care nu vede soarele creat[322].

Aşadar Dumnezeu nu aruncă pe nimeni în iad; iadul este «nepărtăşia» de Dumnezeu, în timp ce părtăşia de Acesta este desfătarea de viața paradisiacă[323]. Viața paradisiacă este

---

321 Sfântul Ioan Damaschinul, *Împotriva maniheilor*, PG 94, 1573AB: «Şi în această viață este o oarecare iconomie, o conducere şi o pronie negrăită chemând la întoarcere şi pocăință pe cei păcătoşi, iar după moarte nici un mod, nici o căință, nu că [nu ar fi] Dumnezeu Care să primească căința - căci El nu poate să Se nege pe sine, nici nu respinge compătimirea -, ci sufletul nu mai poate să se schimbe». Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice şi iconomice despre întruparea Fiului lui Dumnezeu*, PG 90, 1088AB: «Dumnezeu este soarele dreptății, cum este scris, luminând pur şi simplu cu toate razele bunătății; iar sufletul l-a făcut să se comporte prin hotărârea liberă a voinței sau ca ceara [atunci când se arată] iubitor de Dumnezeu, sau ca lutul [atunci când se arată] iubitor de materie; aşadar precum lutul prin fire se usucă [sub razele] soarelui, iar ceara se topeşte, la fel [şi] sufletul...».

322 Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Exaimeron*, PG 29, 120B: «Această vedere nesfârşită şi nesăturabilă o dăruieşte şi-o înfrumusețează soarele dreptății. Deci dacă pentru orb este o pagubă dacă nu vede soarele creat, ce fel de pagubă va fi pentru cel ce va fi lipsit de lumina cea adevărată?».

323 Sfântul Ioan Damaschinul, *Împotriva maniheilor*, PG 94, 1545D-1548A: «Şi acest lucru trebuie ştiut, că Dumnezeu nu pedepseşte pe nimeni în cele ale viitorului, ci fiecare se face pe sine părtaş al participării la Dumnezeu. Iar participarea la Dumnezeu este desfătare, iar neîmpărtăşirea de El iad (= pedeapsă)». Vezi şi 1569B: «Dumnezeu chiar şi diavolului îi oferă continuu cele bune, însă acela nu vrea să le primească». 1563C: «Căci ce

prietenie, în timp ce iadul este «neprietenie» şi necomuniune, atât în relaţie cu Dumnezeu cât şi în relaţie cu alţii. Emoţionantă este o povestire din **Apoftegmele bătrânilor** a lui avva Macarie, de invidiat chiar şi de către filosofii existenţialişti şi intelectualii contemporani. Avva Macarie, în timp ce mergea prin pustie, a lovit cu bastonul craniul mort al unui ereziarh. Şi îndată simţind atingerea sfântului, sufletul lui din iad se bucură şi îl rugă pentru alinare. La întrebarea avvei care este starea lor acolo în iad, cel din iad îi spune că faţa fiecăruia este lipită de spatele altuia şi nimeni nu poate zări feţele celorlalţi. În final îl roagă să facă rugăciune ca să poată vedea puţin faţa aproapelui său[324]. Starea iadului este o desăvârşită necomuniune şi o desăvârşită neprietenie. Negreşit, asemenea imagini îndreaptă şi completează alte descrieri despre iad care au un caracter pedagogic şi se apropie de scenele din **Divina Comedie** a lui Dante. Însă, astfel de imagini ca cea a lui avva Macarie exprimă conţinutul profund teologic al învăţăturii ortodoxe.

Doar pe baza acestui conţinut teologic putem înţelege şi sensul comunicării «dintre cei vii şi cei morţi», a pomenirii morţilor şi a mijlocirilor pentru odihna celor adormiţi. Iubirea lui Dumnezeu nu este supusă vreunei legi dacă sufletul Îl caută şi-L doreşte. Mila Lui este nemăsurată. Acesta este sensul pe care îl au rugăciunile şi parastasele. Dincolo de ceea ce spun Părinţii cărturari, şi tradiţia ascetică simplă se mişcă pe aceeaşi linie a teologiei ortodoxe. Conform unei povestiri consemnată în **Everghetinos,** a unui doctor pe nume Iustus, care în timpul în care a trăit a furat bani, iar când a murit a mers în iad, se spune că i se arăta în vis fratelui său şi i se plângea că petrecea rău. După treizeci de

---

este iadul, dacă nu privarea de Cel dorit?». Textul din Migne are în loc de *privarea,* cuvântul *îngăduinţa*! Greşala a fost îndreptată în ediţia lui B. Kotter. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice şi iconomice despre întruparea Fiului lui Dumnezeu,* PG 90, 1264A: «Mânia Domnului este oprirea acordării darurilor dumnezeieşti».

324 Sfântul Macarie Egipteanul, *Apoftegme* PG 34, 257CD – 260A: «...şi nimeni nu poate să vadă faţa celuilalt, pentru că faţa fiecăruia este lipsită de spatele celui din faţa lui. Deci, când tu te rogi pentru noi, fiecare vede dintr-o parte faţa celuilalt. Aceasta este mângâierea».

Liturghii acesta a scăpat din iad. I s-a arătat din nou în vis fratelui său şi i-a spus că este bine[325]. Aceste povestiri au o mare semnificaţie pentru că exprimă într-un mod foarte simplu autenticele şi profundele premise teologice şi soteriologice despre viaţa paradisiacă şi despre iad. Nu există nici o lege care guvernează închisorile. În acest caz toate depind de participarea sau de neparticiparea la slava necreată a lui Dumnezeu. O asemenea profunzime umanistă ar fi de invidiat de către toţi umaniştii Occidentului, dacă ar fi ştiut-o şi desigur dacă ar fi înţeles-o! Însă de la Augustin şi în continuare, Occidentul s-a orientat spre o altă linie pentru erminia desfătării paradisiace şi pentru chinul iadului. Premise teologice diferite, în principal în ceea ce priveşte participarea la energiile necreate ale slavei dumnezeieşti, au pregătit în esenţă erminii diferite. Viaţa paradisiacă şi iadul au fost considerate în principiu prin prisma juridică a răsplăţii şi a pedepsei. De unde provine şi necesitatea purgatoriului pentru ca sufletele să-şi plătească în acest loc datoriile pe care nu au apucat să şi le plătească în viaţa pământească. De altfel, nici focul iadului nu poate fi necreat, însăşi slava dumnezeiască care-i «arde» pe cei din iad, ci ceva creat[326].

---

[325] Everghetinos, vol. II, Atena 1958, p. 77-79.

[326] În *Cetatea lui Dumnezeu*, Fer. Augustin descrie focul creat al iadului în reprezentări înfricoşătoare. Desigur, el vrând să demonstreze că focul veşnic al iadului există, fără ca vreodată să se stingă sau să se micşoreze în acesta trupurile vii. Ne spune că există viermi care trăiesc la cele mai înalte temperaturi (într-adevăr există asemenea microorganisme, precum şi altele care trăiesc la hotarele cele mai de jos ale temperaturii). Între acestea se află şi salamandra. (Doar că după concepţiile mitice ale acelei epoci, salamandra stinge focul atunci când se află în acesta.)Vulcanii Siciliei scot flăcări şi nu ard niciodată. De altfel, trupul îngheţat al mortului nu se dezgheaţă niciodată în nici un fel. (Chiar Augustin ne spune că la un prânz a luat pe ascuns o bucată de carne îngheţată şi a făcut experimentul.) Varul este veşnic o flacără vie, care nu se stinge decât în apă. Vezi *De Civitate Dei* 21, 2 Şi 4 PL 41, 700-712. În acest fel, Augustin – îl precedase deja Tertulian – a dat prin aceste descrieri o bază pentru scolastici, ca să susţină că focul iadului este creat. De altfel, şi nedistingerea între Fiinţă şi lucrări în Dumnezeu conduce tot acolo. (Realitate creată trebuie să vină în mod necesar în legătură cu cei din iad, iar nu fiinţa necreată a lui Dumnezeu). Desigur, teologia ortodoxă, nu acceptă acest punct de vedere. Dumnezeu, prin lucrările Lui necreate, cuprinde totul.

Faptul că mântuirea este terapie, şi viaţa paradisiacă în toate fazele sale este desfătare în împărăţia lui Dumnezeu, prietenie, comunitate şi iubire, a provocat în tradiţia ortodoxă o breşă, o teologumenă care se opune predestinaţiei absolute a teologiei occidentale: este vorba despre restaurarea (apocatastaza) tuturor, o învăţătură reprezentată de Origen, Sfântul Grigorie al Nyssei şi Sfântul Maxim Mărturisitorul. Negreşit, nu este întâmplător faptul că în Occident avem drept finalitate a spiritului juridic predestinaţia absolută, în timp ce în Răsărit drept finalitate a mântuirii vindecătoare avem restaurarea tuturor drept teologumenă. Ar fi fost de neconceput să se aştepte cineva la lucruri diferite. De aceea semnificaţia apocatastazei este demnă de atenţie din perspectivă ortodoxă doar pentru premisele teologice şi soteriologice, iar nu pentru însăşi perspectiva teologumenei. Cu alte cuvinte, apocatastaza începe corect, porneşte de la premise ortodoxe şi sfârşeşte nu în dogmă, ci în teologumenă. Teologia ortodoxă are datoria să exprime ideile de bază şi premisele corecte ale apocatastazei: 1. mântuirea este terapia traumelor (care au apărut după păcatul strămoşesc) în *după chipul lui Dumnezeu*; 2. nemurirea este rezultatul participării la lucrările dumnezeieşti; 3. desăvârşirea ajunge la hotarele îndumnezeirii; 4.

Cei din iad simt durerea, ca orbii, care nu au vederea lui Dumnezeu. Influenţa vine de la lucrarea necreată luminoasă care pentru orbi din iad este dureroasă. Vezi Nichifor Gregoras, *Istoria Imperiului Bizantin* 24, 9 PG 148, 1424C: «Auzim aşadar, din Evanghelii că focul este gătit diavolului şi îngerilor săi. Şi deloc nu este necreat acela, aşa cum susţine Palama, iar Dumnezeu cel fără de început nu poate să fie în el». Vedem aici cum îl interpretează scolasticii pe Sfântul Grigorie Palama; ei consideră că focul iadului nu poate să fie necreat. În acord cu propriile lor premise, ei au în mod sigur dreptate. Acelaşi lucru pot spune şi unii teologi ortodocşi, pe premisa că ar declara faptul că nu interpretează tradiţia ortodoxă. Şi altădată am subliniat acest lucru: teologia şi în mod concret dogmatica (aici este vorba despre teologia ştiinţifică) are metoda lui *de lege lata*. Descrie ceea ce este valabil. Însă, patrologul P. Hristou, fiind în dezacord cu mine, fără probabil s-o conştientizeze, s-a aflat în dezacord cu Părinţii Ortodocşi, şi susţine că focul iadului este creat. Vezi P. K. Hristou, *Maxim Mărturisitorul şi Nikolaos Matsoukas*, Moştenirea, 12, 1 Tesalonic 1980, p. 206 – 207. Vezi şi răspunsul, Nikos A. Matsoukas, *Un răspuns d-lui P. Hristou*, Tesalonic 1981, p. 25-26.

viața paradisiacă este prietenie, iubire şi comuniune cu Dumnezeu; 5. iadul este tocmai opusul, «neparticiparea», «necomunicarea», neprietenie şi viață neiubitoare; 6. rolul de bază în ceea ce priveşte acceptarea doar a darului lui Dumnezeu îl joacă liberul arbitru şi 7. răul este neființă, paraipostas.

Primul care a stabilit problema în mod sistematic a fost Origen. Pentru rațiuni multe şi diferite, Origen a devenit peste veacuri centrul disputelor. Opinia lui Origen despre iad se sprijină pe faptul că focul iadului nu este pedepsitor, ci «purificator» şi vindecător. Prin urmare, iadul ca realitate vindecătoare există, însă nu este fără sfârşit. La rândul său, Grigorie al Nyssei admite acelaşi lucru. Focul cel nestins al iadului arde sufletele împreună cu răul. Răul se va consuma, va dispare, în timp ce sufletul se va purifica. El foloseşte exemplul aurului amestecat cu elemente false, iar artistul îl arde pentru a separa metalul nobil de impurități. În final, Sfântul Maxim Mărturisitorul a aşezat lucrurile pe o bază diferită. S-ar putea afirma că este mai consecvent în privința premiselor teologice şi soteriologice ale apocatastazei. Biserica, spune el, cunoaşte trei apocatastaze. Prima este îndreptarea fiecăruia după fire şi voință, prin virtuțile pe care le-a împlinit. A doua este restaurarea întregii firi stricăcioase prin înviere. A treia restaurare (apocatastază) se va realiza în toate sufletele care s-au abătut din drumul lor şi sunt sub domnia răutății. Odată cu trecerea veacurilor ele vor lepăda amintirile răutății; răul ca neființă nu va avea nici o putere şi nici o amintire. Uitarea răului înseamnă dispariția lui. Atunci aceste suflete vor fi restaurate în firea lor originară, dar aceasta se va realiza prin «cunoştință», iar nu prin «participarea» la daruri. Cu alte cuvinte, această apocatastază înseamnă doar uitarea răului şi, desigur, nu participarea la Dumnezeu şi îndumnezeirea sau prietenia şi comuniunea cu Acesta. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, în acest fel va fi vădit că Dumnezeu nu este cauzatorul răului[327].

---

[327] Origen, *Contra lui Cels* 5, 15 PG 11, 1204A: «Prin aceasta nu vrem să spunem că Dumnezeu "ar aține focul" ca un bucătar, ci El procedează ca un Dumnezeu binefăcător al celor ce au trebuință de durere şi de foc, cum mărturiseşte proorocul Isaia. El scrie că trebuie să se supună unui neam

Apocatastaza ca teologumenă primeşte un loc în dogmatica ortodoxă numai în ceea ce priveşte premisele teologice şi soteriologice. Pe acestea dogmatistul ortodox are datoria de a le plasa într-un loc vizibil pentru a fi îndepărtate cunoscutele abateri idololatre şi, prin urmare, eretice în învăţătura şi în viaţa creştinilor. Creştinii au datoria de a trăi şi de a gândi paradisul creştineşte, iar nu idololatru. Doar atunci vor fi prieteni şi în comuniune cu Dumnezeu. Atotprezenţa lui Dumnezeu înseamnă prezenţa în rai şi în iad. Însă un loc particular drept iad nu există. Acesta este un simbol. Altfel, credinţa creştinilor este pur idololatră. Cei din iad, indiferent că vor sau nu, se află în braţele lui Dumnezeu, dar «prăpastie mare s-a întărit» între Dumnezeu şi aceştia,

păcătos; "fiindcă ai cărbuni de foc, şedea-vei pe ei, aceştia îţi vor fi ajutor». «Prin urmare, lumea va fi dusă în focul curăţitor, în care există putinţa ca prin intermediul aceluia fiecare în parte să dobândească dreptatea, dar totodată şi terapia». *Despre principii* 2, 10, 8, Vezi: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, vol. 5, Leipzig, 1913, p. 182-183: «Aşadar, va fi înviere a morţilor, şi de asemenea va fi iad, dar nu va fi nesfârşit. Trupul sufletului sortit iadului va fi pedepsit pentru puţin şi apoi acesta va fi restabilit (ἀποκαθίσταται) în ordinea cea de la început... Caci iadul are sfârşit pentru toţi cei necucernici, ba chiar şi pentru demoni». Sfântul Grigorie al Nyssei, *Despre suflet şi înviere*, PG 46, 100A: «Şi precum cei ce vor să obţină aur curat dintr-o materie brută, topind-o în foc, nu topesc numai material de rând, ci în orice caz se topeşte şi aurul curat împreună cu materia cea obişnuită, în mod absolut necesar şi sufletul, care este unit cu materia, ajunge în focul neadormit, până ce nu va fi înlăturată toată aceea materie de rând şi falsă, care este mistuită de focul cel veşnic». Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri şi răspunsuri*, PG 90, 796AC: «Biserica cunoaşte trei restaurări (apocatastaze). Una este a fiecăruia în parte, pe temeiul virtuţii; prin aceasta se restaurează fiecare ins care a împlinit în sine raţiunea virtuţii. A doua este aceea a firii întregi la înviere; e restaurarea în nestricăciune şi nemurire. Iar a treia, de care vorbeşte mai mult în tratatele sale Grigorie al Nyssei, este restaurarea puterilor sufleteşti, căzute prin păcat în starea în care au fost create. Căci precum toate îşi vor primi prin învierea trupului, la vremea sperată nestricăciunea, aşa trebuie să lepede şi puterile pervertite ale sufletului, în cursul prelungirii veacurilor, amintirile păcatului sălăşluite în el, şi, străbătând (sufletul) toate veacurile şi neaflând odihnă, să vină la Dumnezeu Cel ce nu are sfârşit. Şi atfel prin recunoaşerea bunurilor, nu prin împărtăşirea de ele, să reprimească (sufletul) puterile sale şi să fie restaurat şi să se arate că Făcătorul nu e cauza răului». (Trad. Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia românească* vol. II, p. 221).

încât să nu poată vedea slava Lui. Coborârea lui Hristos la iad[328] este vivificarea celor morți prin învierea Sa. Iconografia ortodoxă reprezintă Învierea prin coborârea lui Hristos la iad - iconografii ortodocşi cunoşteau dogmele mai bine decât mulți profesori de teologie savantă. Această înviere din morți reprezintă posibilitatea, prin intermediul participării la Dumnezeu, de a învinge moartea şi cei morți şi împreună cu aceştia şi întreaga umanitate, drept care se împlineşte desăvârşirea prin intermediul mersului final spre cele din urmă (τα ἐσχατα). Când auzim că în Biserică se psalmodiază a treia cântare a canonului praznical al Paştilor şi negreşit atunci când îl cântăm, ne vine imediat în minte nemărginirea universului, a întregii creații, deja fixată stabil în înviere, umplută de lumină. Cerul, pământul şi cele de dedesubt sunt stăpânite de lumina învierii[329], prin urmare întreaga realitate universală prăznuieşte în mijlocul acestei revărsări de lumină a Învierii.

328 *I Petru* 3, 18-20.

329 «Acum toate s-au umplut de lumină şi pământul şi cele de dedesubt; deci să prăznuiască toată făptura învierea lui Hristos întru Care s-a întărit».